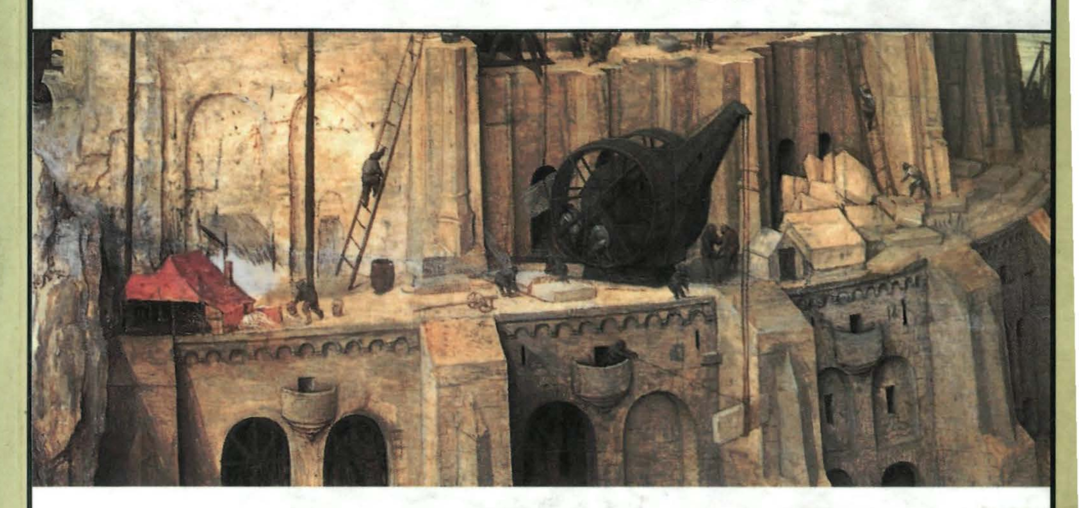
J. Alberto Soggin



# NUEVA HISTORIA DE ISRAEL

De los orígenes a Bar Kochba



Desclée De Brouwer

# NUEVA
# HISTORIA DE ISRAEL

## Biblioteca Manual Desclée

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura, por Valerio Mannucci. (5ª edición)
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot
3. BREVE DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe
4. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt
5. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Moingt
6. EL DESEO Y LA TERNURA, por Erich Fuchs
7. EL PENTATEUCO. Estudio metodológico, por R. N. Whybray
8. EL PROCESO DE JESÚS. La Historia, por Simón Légasse
9. DIOS EN LA ESCRITURA, por Jacques Briend
10. EL PROCESO DE JESÚS (II). La Pasión en los Cuatro Evangelios, por Simón Légasse
11. ¿ES NECESARIO AÚN HABLAR DE «RESURRECCIÓN»? Los datos bíblicos por Marie-Émile Boismard
12. TEOLOGÍA FEMINISTA, por Ann Loades (Ed.)
13. PSICOLOGÍA PASTORAL. Introducción a la praxis de la pastoral curativa, por Isidor Baumgartner
14. NUEVA HISTORIA DE ISRAEL, por J. Alberto Soggin

J. ALBERTO SOGGIN

# NUEVA HISTORIA DE ISRAEL

De los orígenes a Bar Kochba
Con dos apéndices de
Diethelm Conrad y Haim Tadmor

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO

Título de la edición original:
STORIA D'ISRAELE


Traducción castellana: Victor Morla

Ilustración de cubierta:
Detalle de "LA CONSTRUCCIÓN DE LA TORRE DE BABEL",
PIETER BRUEGEL "EL VIEJO", 1563



*Printed in Spain*
ISBN: 84-330-1243-6
Depósito legal: S.S. 844/97
Impreso en: Itxaropena, S.A. ZARAUTZ

A la Universidad Hebrea de Jerusalén
que, durante el año académico 1982-83,
me ha ofrecido en su «Instituto de Estudios Avanzados»
tranquilidad, espacio, tiempo y colaboración
sin los que no habría sido posible escribir este libro.

# PREFACIO

Este trabajo nunca podría haber sido escrito sin una serie de circunstancias que lo han favorecido de diverso modo:

1. La invitación que me cursó la Universidad Hebrea de Jerusalén (Institute for Advanced Studies) para ser miembro del Instituto durante el año académico 1982-83, y las numerosas facilidades con las que hemos contado mis colegas y yo. El libro está dedicado a la Universidad de Jerusalén.

2. El permiso para ausentarme temporalmente de mi cátedra de la Universidad de Roma, que me fue concedido por el Rector Magnífico tras oír el parecer favorable del Consejo de la Facultad de Filosofía y Letras, y la disponibilidad por parte de mis colegas del Instituto de Estudios del Próximo Oriente (hoy Departamento de Estudios Orientales) para sustituirme durante mi ausencia.

3. La acogida fraterna de la École Biblique et Archéologique Française del convento de dominicos de San Esteban de Jerusalén, de cuya magnífica biblioteca he podido gozar a mis anchas.

4. La colaboración de mis colegas de la Facultad Valdense de Roma.

Han sido muchos los colegas italianos y extranjeros que han discutido conmigo algunas partes importantes de este trabajo, dedicándome amablemente su tiempo. Prefiero no tener que mencionarlos uno por uno. Pero recuerdo especialmente a los de la Universidad Hebrea de Jerusalén, algunos de los cuales, aun manifestando claramente su disconformidad con no pocos puntos expuestos en el libro, han sabido llevar adelante el diálogo. Como decía el antiguo «padre» del Talmud: *qin'át sôf$^{e}$rîm tarbéh ḥokmāh*, «el celo (y quizás también "los celos") de los estudiosos aumenta la sabiduría».

El lector advertirá con frecuencia, en algún momento, cierta desproporción entre la atención concedida a algunos elementos, ciertamente no de primera importancia, y la destinada a otros, obviamente más importantes. Pido disculpas al lector por anticipado: son cosas que suceden con frecuencia, y que sólo precisiones sucesivas podrán redimensionar o incluso eliminar.

En el curso de este trabajo no he querido insistir en los libros bíblicos. Si algún lector tiene interés en ellos, le remito a mi *Introduzione all'Antico Testamento* (Paideia, Brescia [3]1979; cuarta edición en preparación). Le recuerdo al mismo tiempo que las bibliografías son siempre selectas. Ser exhaustivos en este último campo (que exige en definitiva mencionar título por título) no sólo significa llevar a cabo un trabajo inútil (existen numerosos estudios bibliográficos a los que puede recurrir el lector), sino también convertir el intento de escribir una *Historia* en un elenco bibliográfico que nada tendría que ver con una *Historia*. De todos modos, he tratado de actualizar las bibliografías hasta junio de 1983.

El trabajo se detiene en los acontecimientos del 74 y del 135 d.C., acontecimientos que desembocaron en la destrucción del hebraísmo en Judea y en la dispersión de los supervivientes. Por lo que respecta a la investigación histórica, no me parece relevante el hecho de que no pocos grupos consiguiesen quedarse en Tierra Santa, especialmente en la llanura del Esdrelón, en Galilea y en el altiplano meridional (presencia de la que dan testimonio los restos de las bellísimas sinagogas descubiertas en estas regiones): tras la destrucción del templo (nunca más reedificado) por obra de Tito y el fracaso de la revuelta de Bar Kochba, el centro cultural y religioso hebreo en Palestina funcionó de forma muy reducida. Fue la diáspora, a la que pertenecía buena parte de la Tierra Santa, la que acabó constituyéndose en elemento determinante.

Finalmente, el lector advertirá también que, a partir de la época de los Macabeos, el discurso es cada vez más sintético y sobrio. En realidad, tras el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán en 1947, pocas novedades pueden aportarse en este campo. En consecuencia, el lector aficionado a los detalles puede recurrir a las historias de Israel que tratan este período, especialmente: G. Ricciotti*, M. Noth*, A.H.J. Gunneweg*, S. Herrmann*, J.H. Hayes - J.M. Miller*, J. Bright*, y a las monografías indicadas en las bibliografías. Para dos temas altamente especializados: la cronología de la época de los Reyes y la arquelogía palestina, he pensado que debía servirme de la obra de estudiosos especialmente competentes; se trata de los colegas H. Tadmor, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, y D. Conrad, de la Uni-

versidad de Marburgo. Mientras que la colaboración de este último ha sido escrita específicamente para este libro, el estudio del primero es en realidad un capítulo de la obra *The World History of the Jewish People*, que me ha sido cedido gentilmente por la editorial Massada Press de Jerusalén (la traducción de ambos ensayos es mía). Finalmente deseo dar las gracias a cuantos han puesto a mi disposición fotografías, diagramas y otros materiales, en parte inéditos: al Departamento de Antigüedades del Estado de Israel, Jerusalén; al Hebrew Union College, de Jerusalén (prof. A. Biran); a la Israel Exploration Society, de Jerusalén (prof. N. Avigad) y al Instituto de Arqueología de la Universidad de Tel Aviv (prof. R. Gophna).

Esta *Historia* deja sin resolver un problema de notables dimensiones: las relaciones de los reinos de Judá e Israel (y luego sólo de Judá) con Asiria y después Babilonia, y con Egipto. Nos encontramos frente a una extraña relación a tres bandas, que no consiguen aclarar las fuentes de ninguna de las naciones mencionadas.

Si estoy en lo cierto, ni Israel ni especialmente Judá se vieron totalmente libres del vasallaje, al menos nominal, respecto a Egipto. Ciertamente hubo períodos en los que el poder egipcio parece haber sido de hecho inexistente, pero sin que esto significase un menoscabo de la situación de derecho.

Contamos con una serie de intervenciones por parte de Egipto. Las principales son: 1. la invasión de Sheshonq/Shishaq I a finales del siglo X a.C.; 2. la del 701 a.C.; 3. la del 609 a.C.; 4. la del 600 a.C.; y 5. la solicitada en los últimos años del reino de Judá y otras menores. En los casos 1, 3 y 4, no es extraño que Egipto intentase (y lo consiguiese) restablecer al menos temporalmente su soberanía, también efectiva, en la región. En los casos 2 y 5, se trataría de intervenciones solicitadas por Judá, exactamente como las solicitaban los vasallos siriopalestinos del archivo de El Amarna en los siglos XV-XIV a.C. Los mercenarios *kittîm* mencionados en las cartas de ʻArad podrían haber sido también mercenarios a sueldo de Egipto, instalados en el Negueb, a cuyo mantenimiento debía contribuir Judá (comunicación oral de G. Garbini).

Como puede observarse, se trata de cuestiones de notable complejidad, hasta tal punto que no me he sentido capaz ni siquiera de intentar darles una solución en estas páginas. Sin embargo, creo que he señalado una línea de investigación para los próximos años, que otros o yo, al mismo tiempo o después de mí, podremos desarrollar.

Una última palabra. Es evidente que esta *Historia*, como ocurre con todas las historias, constituye sólo una tentativa. También lo que Israel ha transmitido no deja de ser una simple tentativa, aunque, según la doctrina cristiana, esté inspirada. Aquí nos encontramos con los límites de este trabajo, sobre los que ahora me gustaría abrir la discusión.

Casi al mismo tiempo sale una traducción inglesa de este volumen en la editorial SCM Press de Londres y en su delegación de Estados Unidos, la Westminster Press de Filadelfia.

Jerusalén, verano de 1983.
Roma, otoño de 1983.

# ABREVIATURAS Y SIGLAS

| | |
|---|---|
| 'A | Traducción griega de Aquila del Antiguo Testamento |
| AASOR | Annual of the American Schools of Oriental Research |
| AB | The Anchor Bible |
| ADPV | M. Noth, *Abhandlungen zur biblischen Landes- und Altertumskunde*, Neukirchen 1971 |
| ABLAK | *Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins* |
| AfO | Archiv für Orientforschung |
| AfR | Archiv für Religionsforschung |
| AHw | W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1865-1981 |
| AION | Annali dell'Istituto Orientale di Napoli |
| AJBI | Annual of the Japanese Biblical Institute |
| AnBibl | Analecta Biblica |
| ANET | J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton $^{3}$1969 |
| ANEP | J.B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East in Pictures*, Princeton $^{3}$1969 |
| ANL-M/R | Atti dell'Accademia Nazionale del Lincei - Memorie/Resoconti |
| AOAT | Alter Orient und Altes Testament |
| AOF | Altorientalische Forschungen |
| ARM | Archives Royales de Mari |
| ASNSP | Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa |
| ASOR | The American Schools of Oriental Research |
| ASThI | Annual of the Swedish Theological Institute |
| ATANT | Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament |
| ATD | Das Alte Testament Deutsch |
| AustBR | Australian Biblical Review |
| BA | The Biblical Archaeologist |
| *Bab.* | *Talmûd* de Babilonia |
| BASOR | Bulletin of the ASOR |
| BBB | Bonner Biblische Beitr:auage |
| BeO | Bibbia e Oriente |
| BHH | *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, 4 vols., Gotinga 1962-1979 |
| BHK | Biblia Hebraica, ed. R. Kittel |

| | |
|---|---|
| BHS | Biblia Hebraica Stuttgartensia (= BHK[4]) |
| Bibl | Biblica |
| BiblOr | Biblica et Orientalia |
| BiblRes | Biblical Research |
| BJ | La S. Bible... de Jérusalem |
| BJRL | Bulletin of the John Rylands Library |
| BK | Biblischer Kommentar zum AT |
| BN | Biblische Notizen |
| BO | Bibliotheca Orientalis |
| BThB | Biblical Theology Bulletin |
| BWANT | Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament |
| BZ | Biblische Zeitschrift |
| BZAW | Beihefte zur ZAW |
| CAH | Cambridge Ancient History |
| CAT | Commentaire de l'Ancien Testament |
| CB-OTS | Coniectanea Biblica - Old Testament Series |
| CBQ | The Catholic Biblical Quarterly |
| CTA | A. Herdner, *Corpus des tablettes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit 1929-1939*, París 1963 |
| DBAT | Dielheimer Blätter zum Alten Testament |
| EA | J.A. Knudtzon, *Die El Amarna Tafeln*, Leipzig I 1908, II 1915, y A.F. Rainey, *The El Amarna Tablets*, AOAT 8, Kevelaer [2]1973 |
| EI | 'Ereṣ Iśra'el |
| EncBibl | Encyclopaedia Biblica (hebreo) |
| EncJud | Encyclopaedia Judaica |
| EThL | Ephemerides Theologicae Lovanienses |
| EvTheol | Evangelische Theologie |
| ExpT | The Expository Times |
| FRLANT | Forschungen zur Religion und Literatur vom Alten und Neuen Testament |
| Fs | Festschrift... (Homenaje a...) |
| GA | Gesammelte Aufsätze... (Ensayos selectos...) |
| GS | Gesammelte Studien... (Estudios selectos...) |
| HAT | Handbuch zum Alten Testament |
| Hen | Henoc |
| HKAT | Handkommentar zum Alten Testament |
| HSM | Harvard Semitic Monographs |
| HThR | Harvard Theological Review |
| HUCA | Hebrew Union College Annual |
| IASHP | The Israel Academy of Sciences and Humanities - Proceedings |
| ICC | The International Critical Commentary |
| IDB-SV | The Interpreter's Dictionary of the Bible - Supplementary Volume |
| IEJ | The Israel Exploration Journal |
| Int | Interpretation |
| JANESCU | Journal of the Ancient Near Eastern Society, Columbia University |

| | |
|---|---|
| JAOS | Journal of the American Oriental Society |
| JBL | Journal of Biblical Literature |
| JCS | Journal of Cuneiform Studies |
| JEA | Journal of Egyptian Archaeology |
| *Jerush.* | *Talmûd* de Jerusalén |
| JESHO | Journal of the Economical and Social History of the Orient |
| JJS | Journal of Jewish Studies |
| JNES | Journal of Near Eastern Studies |
| JNWSL | Journal of North-West Semitic Literature |
| JPOS | Journal of the Palestine Oriental Society |
| JQR | Jewish Quarterly Review |
| JSOT-SS | Journal for the Study of the Old Testament - Supplementary Studies |
| JSS | Journal of Semitic Studies |
| JThS | Journal of Theological Studies |
| KAI | H. Donner - W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden ²1966-70 |
| KB | L. Köhler - W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden ³1967-83 |
| KS | Kleine Schriften..., Escritos menores de... |
| KuD | Kerygma und Dogma |
| LA-SBF | Liber Annuus - Studi Biblici Franciscani |
| LXX | Traducción griega del Antiguo Testamento, conocida como «los Setenta» |
| ND | Nombres de divinidad |
| NKZ | Neue Kirchliche Zeitschrift |
| NP | Nombre de persona |
| OA | Oriens Antiquus |
| ÖAW-Sitzb. | Österreichische Akademie der Wissenschaften - Sitzungsberichte |
| OBO | Orbis Biblicus et Orientalis |
| OLZ | Orientalistische Literaturzeitung |
| Or | Orientalia |
| OTL | The Old Testament Library |
| OTOS | J.A. Soggin, *Old Testament and Oriental Studies*, BiblOr 29, Roma 1975 |
| OTS | Oudtestamentische Studiën |
| PEQ | Palestine Exploration Quarterly |
| PJB | Palästina-Jahrbuch |
| PL | *Patrologia Latina*, ed. J.P. Migne |
| PP | La palabra del pasado |
| Prot | Protestantismo |
| RA | Revue d'Assyriologie |
| RB | Revue Biblique |
| RGG | Die Religion in Geschichte und Gegenwart |
| RHPhR | Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses |
| RHR | Revue d'Histoire des Religions |
| RiBib | Rivista Biblica (Italiana) |

| | |
|---|---|
| RIDA | Revue Internationale des Droits de l'Antiquité |
| RSF | Rivista di Studi Fenici |
| RSLR | Rivista di Storia e di Letteratura Religiosa |
| RSO | Rivista di Studi Orientali |
| RThPh | Revue de Théologie et de Philosophie |
| SBL-DS/MS | The Society of Biblical Literature - Dissertation Series/Monograph Series |
| SBS | Stuttgarter Bibelstudien |
| SBTh | Studies in Biblical Theology |
| ScrHier | Scripta Hierosolymitana |
| SDB | Supplément au Dictionnaire de la Bible |
| SEÅ | Svenks Exegetisk Arsbok |
| Sem | Semitica |
| Sim. | Traducción griega del Antiguo Testamento de Símmaco |
| SNTS-MS | The Society of New Testament Studies - Monograph Series |
| SOTS-MS | The Society of Old Testament Studies - Monograph Series |
| SSI | J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, Oxford I 1971, II 1975, III 1982 |
| SSR | Studi di Storia delle Religioni |
| StSem | Studi Semitici |
| TA | Tel Aviv |
| Teo. | Traducción griega del Antiguo Testamento de Teodoción |
| Tg | Targum, taducción aramea del Antiguo Testamento |
| ThLZ | Theologische Literaturzeitung |
| ThS | Theological Studies |
| ThWANT | Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament |
| ThZ | Theologische Zeitschrift |
| TRE | *Theologische Realenzyklopädie*, Berlín 1976 ss. |
| VuF | Verkündigung und Forschung |
| VT-S | Vetus Testamentum - Supplement |
| WAT | M. Noth, *Die Welt des Alten Testaments*, Berlín [4]1963 |
| WHJP | B. Mazar (ed.), *The World History of the Jewish People*, Jerusalén 1964 ss. |
| WMANT | Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament |
| WuD | Wort und Dienst |
| WUS | J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlín 1963 (y reim.) |
| ZAW | Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft |
| ZNW | Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft |
| ZDMG | Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft |
| ZDPV | Zeitschrift des deutschen Palästinavereins |
| ZThK | Zeitschrift für Theologie und Kirche |

# OBRAS CITADAS CON ABREVIATURA

Y. AHARONI, *The Land of the Bible*, Filadelfia $^{2}$1979. Ver más abajo, p. 39.

W.F. ALBRIGHT*, *From the Stone-Age to Christianity*, Baltimore 1940, $^{2}$1957. Ver más abajo, p. 62. Si no se indica nada en contra, siempre es citada la segunda edición.

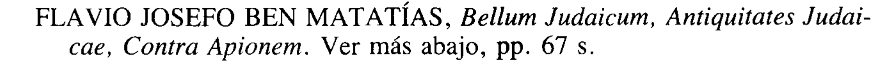
J. BRIGHT*, *A History of Israel*, OTL, Filadelfia-Londres $^{3}$1981. Ver más abajo, pp. 62 s.

B. BUCCELLATI, *Cities and Nations of Ancient Syria*, StSem, Roma 1967.

CLARK*, cfr. Hayes-Miller*.

DEVER*, cfr. Hayes-Miller*.

H. DONNER*, cfr. Hayes-Miller*.



FLAVIO JOSEFO BEN MATATÍAS, *Bellum Judaicum, Antiquitates Judaicae, Contra Apionem*. Ver más abajo, pp. 67 s.

G. FOHRER*, *Geschichte Israels*, Heidelberg $^{3}$1982. Ver más abajo, p. 63.

G. GARBINI, *I Fenici — Storia e religione*, Nápoles 1980.

N.K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll 1979 - Londres 1980.

A.H.J. GUNNEWEG*, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart $^{4}$1982. Ver más abajo, p. 63.

---

* El asterisco indica las **Historias de Israel**.

J.H. HAYES - J.M. MILLER (eds.)*, *Israelite and Judaean History*, OTL, Londres-Filadelfia 1977. Ver más abajo, p. 63.

S. HERRMANN*, *Geschichte Israels*, Munich ²1980. Ver más abajo, p. 63.

T. ISHIDA (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon*, Tokio 1982.

J. JAGERSMA*, *Geschiedenis van Israël in het oudtestamentische tijdvak*, Kampen 1979. Ver más abajo, pp. 63 s.

K.A. KITCHEN, *The First Intermediate Period in Egypt*, Warminster 1973.

A.R.C. LEANEY*, cfr. Hayes-Miller*.

A. LEMAIRE*, *Histoire du peuple hébreu*, París 1981. Ver más abajo, p. 64.

A.D.H. MAYES*, cfr. Hayes-Miller*.

J. NEUSNER*, cfr. Hayes-Miller*.

M. NOTH*, *Geschichte Israels*, Gotinga ²1954 (y reim.). Ver más abajo, p. 62.

—, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948.

B. ODED*, cfr. Hayes-Miller*.

G. RICCIOTTI*, *Storia d'Israele*, Turín 1932. Ver más abajo, pp. 61 s.

P. SCHÄFER*, cfr. Hayes-Miller*.

P. SACCHI*, *Storia del mondo giudaico*, Turín 1976. Ver más abajo, p. 64.

J.A. SOGGIN, *Das Königtum in Israel - Ursprung, Spannungen, Entwicklung*, BZAW 104, Berlín 1967.

—, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia ³1979.

—, *Judges - A Commentary*, OTL, Londres - Filadelfia 1981.

—, *Le livre de Josué*, CAT, Neuchâtel 1970.

—*, cfr. Hayes-Miller*.

M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalén I 1974, II 1980, III en curso de publicación.

R. DE VAUX*, *Histoire ancienne d'Israël*, París I 1971, II 1973. Ver más abajo, p. 63.

MAX WEBER, *Das antike Judentum*, Tubinga 1920. Ver más abajo, p. 61.

M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme*, FRLANT 92, Gotinga 1967.

G. WIDENGREN*, en Hayes-Miller*.

# Primera Parte
# PROBLEMAS INTRODUCTORIOS

Los métodos de investigación criminal no son punto por punto idénticos a los de la historia científica, porque su propósito último no es el mismo...

Sin embargo, al tiempo que tenemos esto claro, la analogía entre los métodos legales y los métodos históricos tiene cierta relevancia para la comprensión de la historia.

(R.G. Collingwood, *The Idea of History*, 1956)

# Capítulo I
# EL CONTEXTO

## 1. La posición

La historia de Israel tiene lugar en gran medida en el reducido territorio situado en la costa meridional del Mediterráneo oriental, al sur del Líbano y de Siria, al oeste del Jordán y al nordeste de Egipto. Al este del Jordán se han descubierto asentamientos israelitas en diferentes momentos de la historia, y algunas partes de la región han estado bajo el control de Israel de vez en cuando, a partir de comienzos del primer milenio a.C.

*a*) El territorio que vamos a examinar forma parte de Siria desde los puntos de vista ecológico, étnico y lingüístico. En consecuencia, podemos distinguir entre una «gran Siria», que comprende precisamente también los actuales territorios de Líbano, de Israel y de Jordania, y una Siria en sentido estricto, que comprende solamente la actual Siria más el distrito otomano de Alejandreta, cedido a Turquía en los años 20 de nuestro siglo, debido a que su población era de mayoría turca.

*b*) La «gran Siria» pertenece a su vez a la región llamada «Próximo Oriente» (denominación más apropiada que la de «Oriente Medio», reservada a Irán, Afganistán y Pakistán) o también, con un nombre más fantasioso, «Media luna fértil» (en inglés *Fertile Crescent*), dado que el territorio queda incluido, pictóricamente hablando, entre dos arcos parciales unidos por las extremidades, uno ancho y el otro estrecho, que forman una luna en cuarto creciente. Otra denominación frecuente es la de «Asia Anterior», que sin embargo incluye también a Asia Menor.

## 2. El nombre

Sin embargo, el nombre más antiguo y auténtico que conocemos es el de Canaán, escrito consonánticamente *kn'n* y vocalizado en hebreo

*k^e ná'an*[1]. Aparece en los textos cuneiformes quizá ya en Ebla (finales del III milenio a.C.), y con toda seguridad a partir de la primera mitad del II milenio en la forma *kinahhu* y otras variantes ortográficas[2]. En el África septentrional romana era todavía usado entre la población de origen púnico en los siglos IV-V d.C., a tenor de lo que dice san Agustín[3].

*a*) El origen de este nombre suele ser relacionado con la elaboración de la púrpura[4], una de las principales fuentes de ingresos de la región en la antigüedad. Pero tal relación nos lleva a Fenicia, y la palabra griega Φοῖνιξ y sus derivados se refieren más bien a Fenicia en sentido estricto, no a la región en general. Pero el uso que hacen del término Canaán los textos bíblicos y otros textos orientales antiguos demuestra que, al menos en su origen, el nombre se refería probablemente a toda la región, no sólo a la pequeña parte que conocemos como Fenicia[5]. Por lo demás, en Is 19,18, un texto probablemente tardío, pero relativo a hechos acaecidos al final del siglo VIII a.C., el hebreo es llamado «lengua de Canaán», *ś^e fat k^e ná'an*, una definición filológicamente correcta.

*b*) Otro nombre muy frecuente se remonta a la llegada de los filisteos, una población alógena de origen todavía no muy claro, instalada preferentemente en la parte meridional de la región a partir del siglo XII: «Palestina»[6]. Actualmente sirve para denominar genéricamente la región en cuanto distinta de Siria y de Líbano, independientemente de quien ejerza en ella la soberanía. Aparece por vez primera en

---

1. Estos datos han sido recogidos y comentados por H.-J. Zobel, art. *k^e na'an*, ThWAT IV, 224-243.
2. AHw I, 479.
3. *Ep. ad Rom. Exp.* 13, PL 35, 2096.
4. Cfr. B. Maisler (Mazar), *Canaan and the Canaanites:* BASOR 102 (1946) 7-12; S. Moscati, *op. cit.*, 67, y *Sulla storia del nome Canaan*, en *Studia Biblica et Orientalia*, AnBibl 12, Roma 1959, 266-269, y M. Noth, WAT, 45-49.
5. W.F. Albright, *The Rôle of the Canaanites in the History of Civilization*, en *Studies in the History of Culture, Waldo H. Leland Volume*, Menasha Wisc. 1942, 11-50, reim. en *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of William Foxwell Albright*, Garden City - Londres 1961, 328-362; cfr. sin embargo las observaciones críticas de G. Garbini, *I Fenici...*, cap. 1. Ver también S. Moscati, *Il mondo dei fenici*, Milán 1966.
6. M. Noth, *Geschichte des Namens Palästina:* ZDPV 62 (1939) 125-144; ABLAK I, 294-308.

Herodoto (siglo V a.C.) como adjetivo: ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Συρίᾳ, 1,105; como sustantivo ἡ Παλαιστίνη en 3,91 y otros lugares. Herodoto trata de distinguir esta región de Fenicia, con la que la denominación Canaán tendía en cambio a identificarla. Pero, dado que el nombre oficial *Palaestina* fue introducido por los romanos tras los acontecimientos del 132-135 d.C., sustituyendo al nombre tradicional de *Iudaea* (ver más abajo p. 408), fue con frecuencia rechazado en los ambientes hebreos, que usaban habitualmente el segundo.

*c*) Otro nombre estrechamente vinculado a la región, esta vez en cuanto teatro de operaciones de la historia de Israel, pero raramente atestiguado en la Biblia (1 Sam 13,19), es el de «tierra/país de Israel», en hebreo *'éreṣ iśrā'ēl*. Frecuente en la literatura rabínica, actualmente es el nombre oficial de la región en el ámbito del movimiento sionista y del estado de Israel[7].

*d*) Algunas denominaciones son de tipo teológico: «Tierra prometida», «Tierra santa», y otras.

## 3. **Características geográficas y orografía**

Una primera característica de la región se deduce de sus dimensiones más bien reducidas: el país mide de largo y de ancho menos que Bélgica. La Palestina habitada se extendía antiguamente «de Dan a Berseba» en el Negueb. Su longitud, por tanto, era algo inferior a los 250 kilómetros en línea recta; su anchura, del Mediterráneo al Jordán, no superaba los 60 kilómetros en línea recta. También llama la atención su conformación orográfica, que da origen a una serie de regiones muy distintas desde el punto de vista climático y, por tanto, ecológico. Si vamos de este a oeste, nos encontramos sucesivamente con:

*a*) El altiplano transjordánico, con una altura media de 700 metros sobre el nivel del mar, surcado por algunos ríos y torrentes que fluyen hacia el oeste y desembocan en el Jordán. En dirección este, el altiplano se pierde en el desierto de la Arabia septentrional. Hacia el oeste, en

---

7. Cfr. la apasionada aunque poco convincente defensa del uso de «Tierra de Israel», o incluso de *Eretz* (sic!) *Israel*, por parte de A.F. Rainey, el traductor de Y. Aharoni, *The Archaeology of the Land of Israel*, Filadelfia-Londres 1982, XIII s.

cambio, conforme vamos en dirección al valle del Jordán, el terreno es cada vez más fértil debido a las lluvias. No en vano era antiguamente el granero de la región. Goza de un clima continental, caluroso y seco en verano (aunque mitigado por la altura) y frío y lluvioso en invierno, con frecuentes y abundantes nevadas. Actualmente comprende la mayor parte del reino hachemita de Jordania, cuya capital, *'ammān*, conserva la segunda parte de la antigua denominación amonita-hebrea: *rabbat-'ammôn*. Como hemos dicho líneas arriba, este territorio fue ocupado en ocasiones por poblaciones israelitas, aunque sólo a comienzos del I milenio a.C., durante el reino unido davídico-salomónico y en años inmediatamente posteriores, estuvo bajo soberanía de Israel.

*b*) La depresión del Jordán forma parte de una falla geológica o fosa tectónica que discurre de norte a sur. Empieza tipológicamente en la *beqá'a* sirio-libanesa sobre el nivel del mar; alcanza el punto máximo bajo el nivel del mar en la región del Mar Muerto, y continúa en el valle de la Arabá hasta alcanzar nuevamente el nivel del mar en el golfo de Aqaba. La falla o fosa continúa a través del Mar Rojo y se adentra después en África oriental (Etiopía, Kenia y Tanzania), en el *Rift Valley* y más allá. Hay que buscar sus orígenes en un cataclismo sísmico prehistórico, que explica la sensibilidad actual de todo el territorio a los terremotos.

*c*) Desde su inicio sobre el nivel del mar hasta el confín israelo-libanés, el valle llegaba pronto al lago de Jule, de 3-4 metros de profundidad y una superficie de unos 14 km.$^2$. En los años 50 fue desecado y sólo queda, dentro de un parque nacional, un estanque muy reducido. A partir de aquí, el valle desciende tras pocos kilómetros al lago de Tiberíades, situado a algo más de 200 metros bajo el nivel del mar. Unos kilómetros más al sur, a la altura del Mar Muerto, el valle forma la depresión más profunda de la tierra: 394 metros bajo el nivel del mar. El clima es tropical y húmedo en toda la depresión: primaveral y agradable en invierno; agobiante en verano. Una veintena de kilómetros al sur del lago de Tiberíades, las precipitaciones empiezan a ser cada vez más escasas, hasta desaparecer casi por completo: nos encontramos así con una zona desértica, sólo cultivable donde existen oasis (como el de Jericó y el de En Guedi) o donde se puede hacer llegar el agua.

*d*) El río Jordán, que pocos kilómetros al sur del lago de Tiberíades empieza a encajonarse profundamente entre riberas a menudo encosteradas e irregulares, no es utilizable para la agricultura, al menos que se lleven a cabo obras hidráulicas que de todos modos harían poco rentable la producción. Tampoco es navegable ni apto para la pesca.

El Jordán resulta, pues, de poca utilidad para la economía de la región, y divide más que une a los habitantes de sus riberas.

*e*) Pero donde existe o es posible conducir el agua necesaria para el regadío, el valle del Jordán es extremadamente fértil. En los tramos cercanos al lago de Tiberíades se cosechan productos fuera de la estación correspondiente, y en el curso meridional frutas tropicales.

*f*) El altiplano cisjordánico ha sido el principal escenario de la historia de Israel. De norte a sur se divide sucesivamente en las cadenas montañosas de la alta Galilea y en los altiplanos centro-septentrional y meridional.

Las primeras alcanzan una altura máxima de 1.199 metros sobre el nivel del mar, y forman valles especialmente fértiles. Los montes están cubiertos de bosques, en parte originales y en parte fruto de repoblaciones forestales. Están separadas de los dos altiplanos por la llanura de Esdrelón, en hebreo *yizr*$^{e}$*"ēl*.

El altiplano central empieza en esta llanura y llega hasta los confines septentrionales de la actual Jerusalén; su altura máxima es de 1.028 metros sobre el nivel del mar. El terreno resulta árido al viajero. La vegetación, aunque en ocasiones es originaria, por regla general es fruto de repoblaciones forestales modernas. Los alrededores de los pueblos están intensamente cultivados mediante la técnica de terrazas.

El altiplano meridional comienza al sur de Jerusalén, alcanza su altura máxima cerca de Hebrón (1.100 metros sobre el nivel del mar) y muere en el Negueb, la estepa meridional cultivable en su parte septentrional después de inviernos especialmente lluviosos y actualmente con modernos sistemas de irrigación. El altiplano meridional tiene más arboledas que el central, también en parte fruto de repoblaciones. El terreno en torno a los pueblos está asimismo intensamente cultivado.

*g*) La zona occidental de los montes de Galilea y de los dos altiplanos, expuesta a los vientos del Mediterráneo, tiene un clima saludable de media montaña: frío en invierno y moderadamente caluroso en verano, con abundantes precipitaciones (también de nieve) durante el invierno. La zona oriental, en cambio, va siendo cada vez más seca conforme nos dirigimos hacia el este.

*h*) Entre Galilea y el altiplano centro-septentrional tenemos la ubérrima llanura de Esdrelón y otras limítrofes. En dirección este van descendiendo al valle del Jordán; hacia el oeste alcanzan la cordillera

del monte Carmelo, que discurre de sureste a noroeste manteniendo una altura media de 300 metros, con un punto máximo de 480 metros. En su declive occidental se encuentra la ciudad y el puerto de Jaifa (hebreo *ḥêfāh* y árabe *ḥayfāh*).

*i*) Entre los altiplanos y la costa del Mediterráneo existe una zona intermedia de colinas, llamada en hebreo *šᵉfēlāh*, muy fértil también donde hay provisión de agua y no ha sido atacada por la erosión.

*j*) Las costas son por lo general arenosas, y se prestan poco a la agricultura y a la construcción de puertos. Este último elemento explica, por una parte, la desconfianza de los antiguos israelitas hacia el mar, considerado una supervivencia del mítico caos, y por otra su escasa afición a la navegación, a diferencia de sus vecinos fenicios.

## 4. El clima

La conformación orográfica de la región explica las notables diferencias en el plano climático, a pesar de las distancias más bien cortas. Sin embargo, todas las regiones tienen en común el hecho de pertenecer (con exclusión de Transjordania) a la zona climática mediterránea subtropical. Es frecuente en ella el viento marino del suroeste (el «poniente» de algunas zonas costeras del Mediterráneo español), que refresca en verano y trae lluvias en invierno. Más raro, en primavera y otoño, es el viento proveniente del desierto oriental, una especio de siroco seco, llamado en árabe *ḥamsīn* y en hebreo *šārāb*. Se trata de un meteoro molesto para el hombre y para los animales domésticos, y son conocidas en la Biblia sus perniciosas consecuencias para la agricultura (Is 40,7). Más rara es la tramontana, que sopla especialmente en invierno y trae consigo lluvia.

*a*) Una de las principales características climáticas de la región, a pesar de todas las variaciones locales, es la división del año en dos estaciones principales: el invierno, con abundantes aunque intermitentes lluvias, que pueden convertirse fácilmente en temporales, con nieve en los altiplanos, seguidas de varios días de calma; y el verano, estación totalmente seca. La primavera y el otoño tienden a ser muy breves.

*b*) En este particular régimen de lluvias reside una de las diferencias fundamentales de Palestina respecto a otras civilizaciones de la región: Mesopotamia y Egipto. Estas dos últimas civilizaciones han conocido desde época inmemorial los beneficios del riego, llevado a cabo mediante obras de canalización del agua de los ríos accesibles a las técnicas

de la época, tanto por lo que se refiere a su instalación como a su conservación. En cambio, en Canaán, una región de escasos y poco caudalosos cursos de agua, la agricultura estaba condicionada hasta hace pocas décadas por el volumen de las lluvias invernales, precedidas en septiembre-octubre por las «primeras lluvias» (en hebreo *yôréh*) y seguidas en abril-mayo por las «lluvias tardías» (en hebreo *malqôš*). Uno o más inviernos de sequía o de lluvias insuficientes desembocaban fácilmente en la catástrofe ecológica: los manantiales y los pozos se secaban, el agua de las cisternas se consumía. Era difícil que, en tales condiciones, los animales domésticos, privados de forraje, pudiesen sobrevivir. A veces estaba en peligro la propia supervivencia del hombre. En 1 Re 17,1ss (ver más abajo pp. 314 ss.) se menciona un caso especialmente grave de sequía trienal. Actualmente, con una planificación centralizada de los recursos hídricos y con la posibilidad de llevar a cabo obras de canalización a nivel nacional, tales catástrofes no llegan a producirse, si bien una sequía prolongada puede todavía traer consigo serias consecuencias para la agricultura.

*c*) En cambio, en los altiplanos y en los valles formados por las cadenas montañosas, la lluvia nunca ha sido lo suficientemente abundante como para garantizar la presencia permanente de hombres y animales, salvo naturalmente en los lugares provistos de manantiales: era necesaria la conservación del agua de las precipitaciones invernales, de modo que pudiese ser útil al hombre y a los animales durante la estación seca. Sólo con el descubrimiento de una masa especial para recubrir por dentro las cisternas y así impermeabilizarlas, se consiguió en los últimos siglos del II milenio repoblar las regiones montañosas y de los altiplanos (ver más abajo p. 208).

*d*) Tal dependencia de factores azarosos explica el carácter precario de la agricultura de la región hasta hace pocas décadas: «un mundo marginal sin defensa ni autonomía», presa fácil de las ambiciones de la ciudad o de la rapacidad depredadora de los nómadas, como dice en su fundamental estudio J. Sapin (1981-1982; ver bibliografía).

*e*) Conforme nos dirigimos hacia oriente, especialmente en la linea divisoria de las vertientes de los altiplanos, tales lluvias, que en el oeste tienen una media anual de 400-500 mm., van disminuyendo hasta cesar casi por completo en la parte baja del valle del Jordán y en la región del Mar Muerto.

*f*) Con el comienzo de la estación de las lluvias en otoño, la vegetación renace y se reanuda el ciclo de las labores agrícolas, con la labranza y la sementera. El final de las lluvias en primavera acaba con

todas las plantas sin consistencia leñosa, cuya semilla, sin embargo, germina nuevamente en otoño. Las plantas de consistencia leñosa consiguen generalmente sobrevivir al ardor estival, siempre que el suelo haya recibido agua suficiente durante el invierno. Este ciclo de la naturaleza explica también la esencia de la religión cananea: Ba'al, dios de la fertilidad del suelo y de los rebaños, muere en primavera y es sepultado; en su lugar reina Môt, dios de la muerte y de los infiernos. En otoño resucita Ba'al, fecunda antes de nada el suelo con la lluvia (que autores clásicos han descrito como τὸ σπῆρμα τοῦ βααλ, «el esperma de Ba'al») y, al final del invierno, fecunda también los rebaños y las dulas, para morir de nuevo al final de la primavera. Esta religión constituye evidentemente una reproducción del ciclo de la naturaleza, e intenta garantizar su regular desarrollo.

## 5. **La flora**

Es evidente que el clima de la región determina al mismo tiempo su flora y su fauna. En consecuencia, junto a la variedad climática nos encontramos con una gran variedad de vegetación autóctona y de animales, que ocupan un espacio más bien exiguo.

*a*) Tenemos en primer lugar las plantas propias de los bosques y de los sotos. Antiguamente parece que los bosques cubrieron buena parte de las montañas y de los altiplanos, aunque no hemos de imaginarnos nunca a la antigua Palestina como una gran selva, como lo fueron por ejemplo la Europa centro-septentrional y América del Norte. En cualquier caso, la progresiva explotación de los altiplanos y de los montes para la agricultura y el pastoreo, iniciada en los últimos siglos del II milenio a.C. y acompañada de una gestión depredadora de los recursos forestales, condujo pronto a una drástica reducción del patrimonio forestal. Actualmente, y por lo que se refiere al bosque original, sólo contamos con zonas reducidas en la alta Galilea y en el Carmelo. Es más frecuente encontrarse con el monte bajo mediterráneo, salpicado de árboles de tronco alto.

*b*) Entre los árboles originarios de la región, podemos mencionar algunos tipos de encina, los más comunes de los cuales son la *Quercus Coccifera* y la *Quercus Aegilops*; el terebinto, *Pistacia Terebinthus*; y una variedad regional de conífera, el *Pinus Halepensis*. En las estepas encontramos también el tamarisco, *Tamarix*, y distintos tipos de arbustos.

*c*) Durante los últimos cincuenta años se han efectuado gigantescas obras de reforestación, patrocinadas primero por el comisariado británico y después por el Fondo nacional hebreo. Tal actividad ha cambiado notablemente el aspecto y la consistencia arbórea de muchas regiones. Basta con hacer actualmente un viaje de Jerusalén a Tel Aviv, la ida en autobús y la vuelta en tren: en el primer caso atravesaremos una región boscosa, una vez que hayamos entrado en las montañas por *bab el-wād* en árabe, *šá'ar haggáy* en hebreo (coord. 136-152; para estos datos, ver pp. 38 s.); en el segundo, seguiremos el pintoresco y tortuoso trazado del antiguo *chemin de fer* otomano, terminado en 1892, que pasa por regiones desprovistas de arbolado. ¡La diferencia es impresionante!

*d*) Pero estos trabajos han introducido en la región otras especies de plantas, más resistentes a la sequía y por tanto más adaptadas al clima, y más económicas desde el punto de vista de su explotación. Tenemos así nuevas variedades de coníferas y de cipreses; y en las regiones húmedas el eucalipto, importado de Australia. La flora regional originaria ha quedado así notablemente modificada.

*e*) Son también autóctonos diversas variedades de arbustos y de hierbas. Los arbustos, con frecuencia espinosos (los llamados «espinos» de la Biblia) florecen al final de la estación de las lluvias, para secarse nuevamente en verano; las hierbas empiezan a despuntar con las lluvias, para secarse definitivamente durante los últimos sirocos, al final de la primavera.

*f*) La región, como lo atestiguan los restos agrícolas encontrados en las excavaciones de Jericó de los años 50, conoció la agricultura al menos desde el VIII milenio a.C. Sin ser particularmente fértil (nada que pueda compararse con las «tierras negras» de Ucrania o de las llanuras del Norte y del Sur americanos), siempre ha producido lo necesario para el sustento de sus habitantes, a pesar de la interrupción de las lluvias en verano. En algunos casos se puede hablar de superproducción.

*g*) Entre los frutales, son clásicos el olivo, la higuera, el almendro y la vid, esta última suspendida entre árboles o cultivada a ras de tierra. Actualmente el vino es elaborado por los árabes cristianos y por los hebreos, pues, como todas las bebidas alcohólicas, los musulmanes lo tienen prohibido. Hay también manzanos y perales, sicómoros, pistachos y nogales.

*h*) También se cultivan distintas especies de cereales, principalmente la cebada y el trigo, que pueden encontrarse en cualquier parte.

Como ya hemos dicho, la Transjordania era antiguamente el granero de la región. La recolección tiene lugar entre marzo y mayo, y la trilla a comienzos del verano.

*i*) En las regiones tropicales del valle del Jordán crecen palmeras datileras y bananeras, ambas cultivadas intensivamente: Jericó era también llamada en la antigüedad la «ciudad de las palmas» (Dt 34,3; Jue 3,13; 2 Cro 28,15). En las últimas décadas se han introducido el mango y el *avocado*.

*j*) De importación relativamente reciente es el cultivo de los cítricos: limones, naranjas, mandarinas y pomelos; actualmente constituyen una de las principales fuentes de riqueza agrícola de la región. Su cultivo tiene lugar especialmente a lo largo de la costa, donde los productores hebreos han registrado la marca «Jaffa», nombre de la antigua ciudad convertida hoy en un barrio meridional de Tel Aviv. Según la leyenda, los cítricos habrían sido introducidos en el país, junto con el tomate, por los franciscanos en el siglo XVII.

*k*) Relativamente reciente parece haber sido la introducción de la higuera de la India (variedad con hojas espinosas), usada por los árabes como empalizada en las fincas. Su fruto es comestible, y las «palas», oportunamente tratadas, pueden servir de forraje en época de sequía.

*l*) Primero en las colonias agrícolas hebreas, y después en el estado de Israel, la agricultura ha ido transformándose radicalmente durante los últimos cincuenta años. Ha desaparecido la pequeña propiedad agrícola, formada generalmente por granjas de régimen familiar, para ser sustituida por grandes empresas que han recibido los terrenos del Fondo nacional hebreo, y después del propio estado de Israel. De aquí surgieron las granjas de régimen cooperativo (en hebreo *môšāb*) y las de estructura socialista (en hebreo *qibbûṣ*). La antigua granja de régimen familiar o la de propiedad comunal, que asigna por turno las tierras a los vecinos con derecho a ello, siguen en vigor en zonas donde la población es principalmente árabe. La producción por hectárea es por lo general cuantitativamente, y a veces también cualitativamente, inferior, siempre que no se trate de frutos fuera de temporada o de productos delicados, que requieren abundante mano de obra individual.

*m*) En las granjas agrícolas hebreas, la producción tradicional ha sido en gran parte sustituida por productos que, por una parte, se parecen a los del centro-sur de Europa, y por otra resisten el calor y se adaptan perfectamente a la mecanización. En las granjas árabes, sin embargo, los productos tradicionales son cultivados todavía a gran escala.

## 6. La fauna

Si la diversidad climática favorece una diferenciación de la flora, análoga es la situación por lo que respecta a la fauna.

*a*) Por lo que respecta a los animales salvajes, el fuerte aumento de la población israelita y árabe en los últimos cincuenta años y la intensificación de la agricultura han traído consigo graves consecuencias, restringiendo cada vez más su hábitat y causando en ocasiones su extinción. Es el caso, por ejemplo, del lobo, la hiena, el perro y el gato salvajes, la zorra, el jabalí, la liebre, el rebeco y el tejón. Otros animales mencionados en la Biblia ya se han extinguido: el oso y el león asiático; del primero sobreviven algunos ejemplares poco protegidos en las montañas sirio-libanesas. En Israel, las especies amenazadas son ahora adecuadamente protegidas, pero poco se ha podido hacer en el plano de la conservación del ambiente, una situación similar a la de los países industrializados.

*b*) También las aves han sido víctimas de la reducción de su medio ambiente natural. Entre las rapaces contamos con el halcón, el buitre y unas pocas águilas; entre las no rapaces tenemos la codorniz, la faraona y otros ejemplares que se pueden cazar. Pero el hecho de que musulmanes y hebreos coman generalmente carne de animales sacrificados ritualmente reduce en gran medida los efectos de la caza y favorece la conservación de las especies.

*c*) Abundan mucho los reptiles: serpientes, lagartos y tortugas. Se sabe que, hasta finales de siglo, hubo cocodrilos en los afluentes de la ribera izquierda del Jordán.

*d*) La pesca ha sido, desde tiempo inmemorial, una de las riquezas del lago de Tiberíades. Actualmente, en terrenos poco adaptados a la agricultura, han sido construidos estanques artificiales para criar peces de agua dulce, raramente también de agua salada. El Mar Muerto, como es bien sabido, no permite prácticamente forma alguna de vida animal, a causa de su altísimo grado de salinidad.

*e*) Entre los insectos, el más conocido por los daños que ha producido a lo largo de los siglos es sin duda la langosta (cfr. Joel 1). Actualmente es posible combatirla con eficacia, anulando o al menos reduciendo los eventuales daños. Pero todavía al comienzo de la Primera Guerra Mundial, una plaga particularmente grave de langosta redujo al país al hambre, contribuyendo no poco al triunfo del ejército inglés en el frente turco (1917-1918). (Sobre este caso, puede consultarse el

documentadísimo y ya clásico artículo de J.D. Whiting en: National Geographic Magazine 28 [1915] 511-550).

*f*) Hasta hace pocos años, los principales animales domésticos eran el buey y el asno; más raro era el caballo, considerado un lujo. Tanto en la época bíblica como a menudo en la actualidad, eran los animales de trabajo del agricultor árabe (*fellaḥ*). Actualmente su uso está limitado esencialmente a las regiones poco accesibles a los vehículos motorizados. Por lo demás, la mecanización agrícola se va extendiendo también entre los árabes, condenando a una progresiva desaparición a estos tradicionales amigos y colaboradores del hombre.

*g*) Lo mismo puede decirse del camello (el dromedario de una sola joroba). En la actualidad es usado casi exclusivamente en las estepas y en las regiones limítrofes, donde es criado por los beduinos; es, por tanto, posible encontrar rebaños de camellos en el Negueb central y meridional. Pero en las zonas de producción agrícola intensiva, donde todavía en los años 60 aparecía con frecuencia, resulta muy raro verlo: también el camello tiende a ser sustituido, donde es posible, por vehículos motorizados.

*h*) Los principales animales domésticos de uso corriente son la vaca, la oveja y la cabra. De los tres se aprovecha la leche, la carne y la piel; de la oveja y la cabra, también la lana. En la actualidad, la vaca es criada generalmente en granjas industriales, que facilitan la productividad; en cambio, la oveja y la cabra tienen que pastar si se quiere obtener lana de buena calidad, razón por la que es frecuente ver por el campo pastores árabes e israelitas. En la época bíblica, la vaca era por lo general un lujo; el ganado corriente al oeste del Jordán era el «menor» (en hebreo *ṣô'n*). En Basán (actual Hurán), al norte de Transjordania, la cría de ganado bovino era frecuente, y su calidad, proverbial (cfr. Am 4,1).

*i*) Entre los animales domésticos de reciente importación, cabe mencionar algunas aves de corral, patos, ocas y pavos. También en este caso, la producción es industrial entre los hebreos y tradicional entre los árabes, donde sin embargo se van abriendo paso las nuevas técnicas.

## 7. **Los antiguos pobladores**

El Antiguo Testamento ofrece numerosas noticias sobre los pueblos de Canaán en el momento de la conquista israelita; su número es establecido utilizando la cifra siete.

*a*) De los siete pueblos, tres son denominaciones genéricas de los habitantes de toda la región: «cananeos», «amorreos» e «hititas». Las dos últimas se remontan probablemente a las usadas en Mesopotamia, que llama *amurru* y *ḫatti* (o variantes) a la región en diferentes épocas, como actualmente es puesto justamente de relieve por los autores (ver arriba n. 5 y un poco más abajo n. 8).

*b*) Quedan los nombres de otros cuatro pueblos, citados no siempre en el mismo orden: jeveos, pereceos, guirgaseos y jebuseos[8]. De ellos, sólo los jebuseos y los jeveos son relacionados con ciudades concretas: los primeros con Jerusalén, los segundos con Siquén (ver más abajo pp. 200 ss.); pero se trata de relaciones mencionadas sólo en la Biblia hebrea, no en otros textos: en los textos extrabíblicos, esas dos localidades nunca son vinculadas a esos dos pueblos[9]. Los jeveos han sido puestos a veces en relación con los hurritas, población de Asia Menor de lengua no semita; de los demás nada sabemos en el estado actual de la investigación: ni siquiera si se trata de nombres reales (un recuerdo de pueblos que efectivamente existieron) o de denominaciones míticas, o incluso si son fruto de la fantasía popular, como es el caso de los refaítas, de los que nos ocuparemos más abajo (p. 207).

*c*) En cambio, se menciona un pueblo alógeno que hostigó a Israel desde el principio: los filisteos, que, como hemos visto, dieron un nombre a la región. Volveremos más tarde a hablar de ellos (pp. 207 s.).

*d*) En torno a Israel tenemos varios pueblos con los que los hebreos mantuvieron frecuentes relaciones a través de los siglos: al norte, las ciudades-estado costeras de Fenicia; al este, en Transjordania, los amonitas, los moabitas y los edomitas, todos los cuales hablaban, junto con los israelitas, variantes dialectales de la misma lengua. Los pueblos de Transjordania se instalaron en la región poco después que Israel. En Siria encontramos, en cambio, a los arameos, que hablaban una lengua distinta, aunque perteneciente también al grupo semítico-occidental: el arameo.

---

8. Sobre estos pueblos, cfr. T. Ishida, *The Structure and Implications of the List of pre-Israelite Nations:* Bibl 60 (1979) 461-490, y N.K. Gottwald, *The Tribes...*, 498-503. Para el tema en general, cfr. los exhaustivos artículos de A.R. Millard, *The Canaanites*, y de M. Liverani, *The Amorites*, editados ambos en D.J. Wiseman (ed.), *Peoples from Old Testament Times*, Oxford 1973, reim. 29-52 y 100-133.

9. R. de Vaux, *Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible:* RB 74 (1967) 481-503.

## 8. La política

Aunque el estado actual de la investigación no nos permite reconstruir la composición étnica de la región a la llegada de Israel, contamos sin embargo con importantes noticias sobre su estructura política y con datos económicos de primera mano, en fuentes un poco anteriores a la conquista.

Estamos hablando sobre todo del archivo de El Amarna, localidad egipcia situada a medio camino, más o menos, entre El Cairo y Luxor. Se trata del archivo que guardaba la correspondencia que llegaba a la corte de los faraones Amenofis III y IV (Akenaton), desde finales del siglo XV a la mitad del siglo XIV a.C., remitida por los vasallos de Egipto en Asia Anterior; buena parte de estos vasallos eran cananeos. La correspondencia ha sido recopilada y publicada, en una edición crítica ya clásica, por J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, Leipzig I 1908, II 1915; después de más de medio siglo de su publicación, este trabajo necesita ser revisado en muchos puntos. Algunos textos descubiertos con posterioridad han sido publicados por A.F. Rainey, *The El-Amarna Tablets*, AOAT 8, Neukirchen ²1978. Importantes son también los textos de Ugarit, una ciudad-estado siria situada un poco al norte de Laodicea y destruida en el siglo XII a.C.; sus ruinas, cercanas al actual *rāś eš-šamrā'*, han sido excavadas a partir de 1929. El material que interesa a nuestro análisis ha sido recopilado y analizado por M. Heltzer, *The Rural Community in Ancient Ugarit*, Wiesbaden 1976, y *The Internal Organization of the Kingdom of Ugarit*, Wiesbaden 1982; cfr. también M. Liverani, art. *Ras Shamra - Ugarit: Territoire et population - 2*, en SDB IX (1979) 1316-1323.

*a*) Resulta especialmente interesante el cuadro sociopolítico deducible de las cartas de El Amarna. Nos presenta varias ciudades-estado, gobernadas todas por un soberano a menudo extranjero, pero que nunca lleva el título de rey, quizás por respeto al faraón. En Ugarit, donde sí aparece el título, encontramos textos económicos que nos ofrecen noticias de la situación social y económica interna. Bajo la persona del monarca, y en torno al palacio, existe una especie de estructura piramidal: los notables, constituidos en asamblea, un órgano que parece haber poseído notables poderes incluso en relación con la corona; después los terratenientes, los mercaderes y los artesanos (reunidos en «artes» o gremios); finalmente peones, braceros y esclavos. Una estructura análoga existió al parecer en torno a los templos, que se establecían en consecuencia como centro alternativo de poder. Sabemos también por El Amarna que las ciudades-estado de Canaán estaban situadas casi todas en las llanuras y disponían de territorios exiguos (reducidas eran también las propias ciudades, si aplicamos el

patrón de la urbanística moderna: Jasor, considerada una de las más grandes, ocupaba menos de 35 hectáreas), aunque densamente poblados e intensivamente cultivados. Las ciudades-estado de los altiplanos se podían contar con los dedos de una mano: sólo conocemos la existencia de Hebrón, Jerusalén y Siquén; la mencionada Jasor se encontraba en el límite entre las dos zonas.

*b*) La capital estaba rodeada de campos, en los que podían encontrarse centros menores. La vida de los campesinos tenía dos características principales: por una parte, la ausencia de poder efectivo respecto a la marcha del Estado; por otra, eran los mayores productores de bienes en el principal sector de la época, el agropecuario.

*c*) En otras palabras, la capital de la ciudad-estado detentaba el poder económico y político a través del palacio y del ejército, y basaba la propia riqueza en la elaboración artesanal y en la comercialización de los productos del campo, el cual no parece haber gozado de la facultad de tomar decisiones importantes [10].

*d*) Una situación de este tipo podría hacer pensar en la existencia de continuos y graves conflictos entre la ciudad, como ente explotador, y el campo, región productiva explotada. Pero la realidad parece ser otra: en los textos de El Amarna se habla de rebeliones y de reyes obligados a huir, pero todos estos movimientos no nacen en el campo, en un intento de sustraerse al yugo de la ciudad, sino dentro de la propia ciudad, generalmente entre los nobles reunidos en asamblea y el monarca, es decir, entre grupos que ya detentaban el poder de un modo o de otro, o a causa de las intrigas urdidas por grupos de exiliados.

*e*) Uno de los resultados más tangibles de estos conflictos fue precisamente la multiplicación de grupos de exiliados en la región, un elemento sobre el que ofreceremos más tarde detalles complementarios (ver pp. 152 ss.). Los exiliados de una ciudad-estado se refugiaban en una de las ciudades limítrofes e intrigaban no sólo contra la localidad de origen, sino frecuentemente también contra la que los hospedaba. Ésta se veía así implicada a pesar suyo en conflictos que originalmente en poco o nada le concernían.

---

10. M. Liverani, *Ville et campagne dans le royaume d'Ugarit. Essay d'analyse économique*, en *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour of I.M. Diakonoff*, Warminster 1982, 250-258, ofrece un interesante ejemplo de explotación inicua del campo para poder construir el palacio real.

*f*) No extraña por tanto que el conjunto de estos factores (la fragmentación y los frecuentes conflictos en el plano político, las hostilidades dentro de las ciudades-estado, la notable prosperidad económica y la presencia de territorios escasamente poblados en los altiplanos y en las estepas) favoreciera la instalación de los grupos de antepasados de Israel y, en las regiones limítrofes, de los grupos de los que descendieron los pueblos de Siria y de Transjordania.

## 9. **Política internacional**

Un último elemento. Como se deduce de lo que venimos diciendo hasta ahora, la región sirio-palestina fue siempre el puente entre África y Asia, y por tanto entre Egipto, por un lado, y los imperios hititas y mesopotámicos, por otro. El control de la región se convertía así en la meta que todos ambicionaban. Desde finales del II milenio a la mitad del I milenio nos encontramos, pues, con una cadena de conflictos casi ininterrumpida entre Egipto, por un lado, y los hititas, Asiria y Babilonia sucesivamente, por otro. También éste es uno de los elementos objetivos que han caracterizado a la región, prácticamente hasta la actualidad.

## 10. **Instrumentos de trabajo**

Para un mayor conocimiento de la región es necesario servirse de los numerosos instrumentos de trabajo que actualmente tenemos a nuestra disposición.

*a*) El mejor mapa es el confeccionado por el *Survey of Israel*. Existe en una edición en dos pliegos a escala 1:250.000, a lo que hay que añadir otros dos pliegos a idéntica escala para el Sinaí. Contamos con la edición física y la política, si bien la primera es la más útil para el aficionado a la historia. Mucho más detallada es la físico-política a escala 1:100.000, en 22 pliegos. Ambas existen en hebreo y en inglés. Existe también una serie de mapas a escala 1:50.000 en hebreo, preparados por la Sociedad Israelita para la Protección de la Naturaleza, pero sólo están a la venta algunos pliegos; y otra serie de mapas a escala 1:25.000, que no están a la venta, pero que pueden ser consultados en las bibliotecas. Los primeros van siendo actualizados con regularidad; los segundos se encuentran en ediciones relativamente

antiguas[11]. Otro mapa magnífico, publicado como apéndice al BHH IV (1979), es el preparado por E. Höhne, en dos pliegos a escala 1:300.000.

*b*) Otro instrumento de trabajo indispensable son las geografías bíblicas, que permiten seguir las discusiones y las diferentes tesis sobre la identificación de las localidades antiguas (cfr. más abajo pp. 219 ss.). Desgraciadamente, algunas de ellas no traen las coordenadas de los mapas mencionados hace poco, lo que constituye una evidente limitación. Indicamos las siguientes:

F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, París I 1933, II 1938, y reimpresiones recientes; M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, París I-II 1958; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959; D. Baly, *The Geography of the Bible*, Nueva York ²1974; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, Filadelfia-Londres ²1979; Y. Karmon, *Israel. Eine geographische Landeskunde*, Darmstadt 1983; O. Keel - H. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, Zurich-Gotinga II 1982; I 1984; III y IV previstos para 1985-86; se trata de la guía más completa y actualizada en el plano geográfico, climático, topográfico y arqueológico; E.K. Vogel - B. Holtzclaw, *Bibliography of Holy Land Sites:* HUCA 42 (1971) 1-98 y 52 (1981) 1-92; entre las numerosas arqueologías, cito la más reciente y actualizada: Y. Aharoni, *The Archaeology of the Land of Israel*, Filadelfia-Londres 1982.

*c*) De estas obras, la primera es ya un clásico, si bien en algunos casos está evidentemente superada; la segunda es un suplemento a *La Bible de Jérusalem*, y resulta muy útil por su brevedad; la tercera es muy completa, pero tiene un formato inútilmente voluminoso y una edición de lujo, lo que la hacen demasiado cara. El trabajo de Baly es una de las obras más útiles actualmente en el mercado, y lo mismo puede decirse de los trabajos de Aharoni. Los recientes volúmenes de Keel y de Karmon se presentan como obras muy serias y actualizadas.

*d*) En el presente trabajo seguiremos, en gran medida, las indicaciones de Aharoni (1979).

---

11. Los dos primeros pueden ser adquiridos en cualquier librería especializada (en Italia, por ejemplo, en la de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma).

# Capítulo II
# METODOLOGÍA, BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

## 1. **Problemas**

Actualmente son muchas las historias de Israel concebidas de forma científica y crítica, actualizadas en el plano metodológico y bibliográfico (ver más abajo pp. 60 ss.). A partir de la segunda guerra mundial, han sido muchos los biblistas que han escrito alguna, y pocos los orientalistas que no han dado cabida en sus trabajos a la historia de Israel, como por otra parte es lógico. Los años que van de 1940 a 1980 han sido los más productivos, si prestamos atención al número de las historias de Israel publicadas.

*a*) Después de un siglo de historiografía histórico-crítica, escribir una historia de Israel, especialmente si se parte de sus orígenes, parece actualmente, aunque suene a paradoja, una empresa cada vez menos fácil. La prueba está en que casi todas las historias de Israel publicadas en el período antes mencionado tienen un mismo planteamiento de fondo, razón por la que llegan a resultados prácticamente análogos. Algo distinta, y metodológicamente importante, es la de Martin Noth*, que comienza en los últimos siglos del II milenio a.C. Podemos considerar excepciones la historia editada por J.H. Hayes y J.M. Miller, y las monografías de J. Van Seters y T.L. Thompson. Los estudiosos se encuentran de hecho ante fuentes compuestas de diversas tradiciones (ver más abajo pp. 61 ss.). Cada una pretende hacer su propia contribución a la solución del problema de los orígenes de Israel, unas veces de forma discordante, otras de manera artificiosamente uniforme y esquemática. Y todo análisis moderno, por crítico que sea, no puede prescindir de estas fuentes, aceptando y haciendo propia una u otra de sus tesis. Preguntémonos de nuevo: ¿en qué circunstancias, dónde y cuándo ha nacido el pueblo que en la Biblia lleva el nombre de Israel?

*b*) Una cosa parece cierta: en la época de las cartas del archivo de El Amarna (ver más arriba pp. 36 ss.), no sólo no hay referencia alguna a una entidad que lleve ese nombre, sino que ni siquiera hay sitio para ella en la región. Poco después, en las últimas décadas del II milenio, aparece de improviso Israel y se desarrolla rápidamente hasta convertirse en un imperio. Estos son los datos comprobados en el estado actual de la investigación.

*c*) Pero el problema de la etnogénesis, como ha puesto de relieve recientemente Liverani (1980), no tiene en Israel una solución desde dentro. De hecho, sólo cuando un pueblo existe ya y ha adquirido ciertas estructuras empieza a hacerse preguntas sobre los propios orígenes: cómo ha llegado a convertirse en lo que es actualmente. Y no es difícil darse cuenta que, desde el comienzo del proceso etnogenético hasta que un pueblo llega a la toma de conciencia que le obliga a hacerse esas preguntas, pueden pasar incluso siglos. Sólo llegará a darse cuenta de su particularidad étnica en la fase final del proceso. Sólo entonces, en una visión retrospectiva, tratará el pueblo de tomar conciencia de los elementos que han ocasionado o condicionado la propia formación. Por tanto, sólo desde fuera podrá ser adecuadamente planteado el problema.

*d*) Ahora bien, debemos admitir (y deseo subrayar esto, para evitar cualquier equívoco y cualquier *a priori* negativo) que en época histórica pueden existir tradiciones, orales o escritas, que nos reconducen directamente a determinadas fases de este proceso y que nos permiten, por tanto, aunque sólo sea en líneas generales y en formas sectoriales, reconstruir algunas partes de su desarrollo. Con todo, la realidad de los hechos tiende por lo general a ser poco generosa en relación con tales tradiciones, en caso de que poseamos algunas. El gran arqueólogo y filólogo americano W.F. Albright[1] nos advertía al comienzo de su carrera: «La gran memoria que poseían los pueblos semi-civilizados en relación con los datos históricos es una piadosa ficción de apologetas

1. *Historical and Mythical Elements in the Joseph History:* JBL 37 (1918) 111-143: 113 s., y las pertinentes observaciones de T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, Berlín 1974, 8, n. 26. Sobre la figura de Albright pueden consultarse dos obras: L.G. Running y D.N. Freedman, *William Foxwell Albright - A Twentieth Century Genius*, Nueva York 1975 (es una pena que esta obra, riquísima por lo que respecta a informaciones, se pierda con frecuencia en detalles inútiles y adopte generalmente una postura laudatoria y apologética rayana en la vulgaridad) y Ph.J. King, *American Archaeology in the Mideast*, Filadelfia 1983, passim.

demasiado celosos...»; una tesis que pronto acabaría sustituyendo por otras más optimistas.

*e*) Se ha dicho (R.G. Collingwood) que la obra del historiador puede ser útilmente comparada con la de un investigador. Por mi parte, me gustaría ampliar la comparación hasta incluir a toda la corte en el proceso penal, corte que interroga a los testigos, examina las pruebas y valora los indicios para llegar finalmente, en virtud de los elementos recogidos, a un veredicto que se supone una reconstrucción auténtica y normativa de los acontecimientos. Recordamos, sin embargo, que las tradiciones, orales o escritas, están a menudo sometidas, en el curso de su transmisión (como ocurre con las pruebas de un proceso), a un fenómeno que en argot penalista solemos llamar «de contaminación». Este fenómeno tiene lugar cuando despistes u olvidos, errores y omisiones, e intereses distintos de los que han animado a los transmisores originales condicionan a los que vienen después. Se trata concretamente de los intereses en función de los cuales suelen ser recopilados y transmitidos los datos, al tiempo que otros datos son descartados, probablemente la mayor parte. A veces incluso se puede dar el caso de que algunas afirmaciones sean producto de reflexiones teológicas o filosóficas posteriores o de psicologizaciones, o incluso, en casos extremos, producto de la fantasía con fines apologéticos o polémicos.

*f*) *El caso de la Roma Augusta* constituye un buen ejemplo, al ser mucho menos controvertido. Tito Livio y Cornelio Tácito en el plano historiográfico y Virgilio Marón en el épico-poético nos han transmitido noticias sobre la migración de Eneas desde Troya a Italia, sobre la fundación de Roma, sobre la república romana naciente y sobre la época de las guerras púnicas. Como ya es sabido, con frecuencia nos hallamos situados ante materiales legendarios: la migración de Eneas, los relatos sobre Rómulo y Remo; otras veces encontramos elementos históricamente verosímiles, si bien escapan a cualquier intento de comprobación en el estado actual de la investigación: por ejemplo, las relaciones entre la Roma naciente y Alba Longa (Liverani 1980). Pero hay también materiales aparentemente más concretos, especialmente en el caso de los dos historiadores mencionados; pero su temática trata esencialmente de hombres y mujeres ilustres, ejemplos con los que identificarse y, por tanto, dignos de imitación, y también a veces de ejemplos negativos que suscitan aversión y que, en ningún caso, deben ser imitados[2]. Ahora bien, no podemos poner apriorísticamente en duda

2. Para estos problemas, cfr. mi *Geschichte als Glaubensbekenntnis - Geschichte*

la posibilidad de que algunas noticias se remonten a experiencias reales a través de antiguas tradiciones y de que reflejen, por tanto, datos reales. Me parece que el problema es otro, al menos para el historiador, concebido aquí de manera distinta que el pedagogo: ¿qué importancia pueden tener, a efectos de redactar una historia de la antigua Roma, relatos de héroes como Horacio Cóclide y Muzio Scevola, de mujeres virtuosas como Cornelia y Lucrecia, del dictador Cincinnato, que regresa humildemente a la vida del campo después de haber desempeñado con éxito la magistratura suprema? ¿O la muerte del cónsul Attilio Régulo por fidelidad a la palabra empeñada, que había entrado en conflicto insoluble con la lealtad a la patria? Especialmente estos dos últimos episodios ocupan un lugar natural en la pedagogía tradicional, como episodios edificantes dignos de imitación (probablemente con una punta polémica en relación con políticos de otra catadura moral). ¿Pero qué importancia pueden tener a efectos de una reconstrucción de la institución de la dictadura al comienzo de la República, o para el estudio de las actividades de los cónsules durante las guerras púnicas? Lo mismo puede decirse respecto a las mujeres virtuosas antes mencionadas. En consecuencia, saber que al final de la época de los reyes,

---

*als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung*, en *I.L. Seeligmann Memorial Volume*, Jerusalén (de próxima aparición; el original a máquina ha sido entregado al comité de redacción en 1977!). No podemos ocuparnos aquí en detalle de los problemas de fondo inherentes a cada historiografía; entre la multitud de estudios, cfr. los de M. Adinolfi, *Storiografia biblica e storiografia classica:* RiBib 9 (1961) 42-58 y S. Accame, *Il problema storiografico e la critica storica:* Theologia 6 (1981) 243-277; importante también P. Gibert, *La Bible à la naissance de l'histoire*, París 1979. En toda la historiografía antigua, especialmente en la clásica, nos encontramos, en mayor o menor medida, con la actitud que considera a la historia *magistra vitae*. Para la historia romana, que algunos probablemente considerarán tratada aquí de manera superficial, remito a la obra monumental editada por Hildegard Temporini, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, 1: Von den Anfängen bis zum Ausgang der Republik*, Berlín 1 1972, 2 1972, 3 1973 y 4 1974. Ver especialmente C.G. Starr, *The Roman Place in History*, 1 1972, 3-16: 6, donde el autor señala el «cuadro convencional de la historia romana»: acto I, las virtudes de la Roma antigua, acto II la decadencia moral, acto III, el renacimiento de las virtudes en la época más antigua del Imperio: *pax Romana*, etc. Llama la atención el que, a pesar de este planteamiento de los antiguos historiógrafos, sean tantos los datos sobre el funcionamiento del Estado que se pueden deducir de las fuentes. En las fuentes antiguas de la Biblia encontraremos una situación parecida. Para un examen de la problemática de cualquier documento y de cualquier testimonio, cfr. los artículos (algunos muy agradables, otros trágicos) recopilados por R.W. Winks, *The Historian as Detective. Essays on Evidence*, Nueva York 1968 y reim. También el ensayo de R.G. Collingwood sobre el paralelismo entre el trabajo del historiógrafo y el del investigador o del tribunal.

y en los períodos más antiguos de la república, existieron héroes y heroínas puede ser pedagógicamente eficaz (contar con un juicio negativo implícito sobre otras épocas posteriores), pero nos ayuda muy poco para reconstruir la historia político-económica y las instituciones de las épocas estudiadas. Sería un poco como decir que Enrico Toti y Gabriele d'Annunzio constituyen figuras-clave para una historia de la primera guerra mundial en el frente italiano. Del mismo modo, mantener la opinión, en el ámbito histórico, de que Muzio Scevola habría convencido a Porsenna para que regresara a su propio territorio no deja de ser una simpática ingenuidad, simpática porque está llena de recuerdos escolares.

*g*) Está bien hablar de héroes y heroínas positivos, ejemplos en los que podían inspirarse las generaciones posteriores (función que han desempeñado magníficamente hasta la actualidad) y que eran exhortadas a imitar. Probablemente se trata también de materializaciones de la esperanza de los cortesanos más iluminados del tiempo de Augusto, que, para mayor gloria del emperador, veían renacer las antiguas virtudes (la *pietas* de antaño) y contemplaban restablecidas unas condiciones parecidas a las de la edad de oro. Sin embargo, más difícil parece la empresa de aclarar, por ejemplo, las relaciones existentes entre la Roma naciente y los etruscos, el modo en que se llegó a una ruptura definitiva y por qué Roma eligió una forma de gobierno más bien insólita, en lugar de optar por la más corriente de la monarquía, que ya había tenido durante varios siglos, y explicar cómo operaban las nuevas instituciones. A pesar de estas consideraciones más bien negativas, hemos conseguido hacernos con una cantidad notable de información sobre no pocas instituciones: la composición y el funcionamiento del senado, la organización de los patricios y los plebeyos, las primeras «luchas de clase» en la antigua Roma, el trato con los ítalos, etc., aunque sea a través de otras fuentes.

## 2. **Israel y Roma**

La situación de los orígenes de Israel es sorprendentemente parecida en algunos elementos, a pesar de las obvias diferencias de fondo debidas a la religión.

*a*) También en la Biblia encontramos la tradición según la cual el elemento cualificador de la nación ha de ser buscado en un grupo de origen extranjero, que llegó a la nueva patria a través de una migración, después de haber tenido una experiencia fundamentalmente negativa.

También en el antiguo Israel (y en buena medida también en el Israel «histórico», posterior) abundaron personajes que podemos llamar ejemplares, cuyos episodios, relacionados más o menos precariamente con tramas histórico-narrativas, pero recopilados después en ciclos mayores y más coherentes, sirven de inspiración y de ejemplo a las generaciones posteriores (el ejemplo de los puritanos en Norteamérica durante la época barroca, aunque es un caso límite, me parece bastante obvio), para «edificación» de la comunidad civil y religiosa. Así, nos encontramos con Abrahán, que creyó y esperó contra toda esperanza racional; con Moisés, que liberó a su pueblo y lo condujo a la Tierra Prometida a través de múltiples peripecias, después de haber renunciado a una vida tranquila, cómoda y culta; con Jacob, cuyas mentiras y engaños, si bien le proporcionaron ventajas inmediatas, a la larga le causaron sólo inseguridad y dificultades... Aquí tenemos una serie de tradiciones sobre personas «ejemplares» de la prehistoria de Israel, recopiladas, editadas y transmitidas también en su forma actual (la única que poseemos) por redactores que vivieron muchos siglos después de los acontecimientos a los que se refieren: las fuentes J y E del Pentateuco, el «recopilador» de Josué y Jueces, el autor de la «historia de la sucesión al trono davídico» (ver más abajo pp. 76 ss.) en 2 Samuel y 1 Reyes. Se trata de fuentes fechadas tradicionalmente en la época monárquica antigua, no más allá del siglo VIII como *terminus ante quem,* si bien no faltan hoy autores que pretenden rebajar notablemente tales fechas[3], hasta situarlas poco antes del destierro de Babilonia (ver más abajo pp. 318 ss.). Otros incluso llegan a negar la hipótesis documentaria en su forma tradicional[4], lo cual no parece del todo improbable por lo que se refiere a la fuente E. Pero, a su vez, también estas fuentes han sido recopiladas y reeditadas en bloques aún mayores, exílicos y post-exílicos: el primero de todos la obra historiográfica «deuteronomista» (Dtr.), responsable también de una primera edición de los cuatro primeros libros del Pentateuco y de algunos profetas pre-exílicos, como Amós, Oseas, Jeremías y quizás también el Primer Isaías[5] y Miqueas; después el P (Sacerdotal) para todo el Pentateuco y fragmentos de Josué; finalmente el Cronista para los libros históricos.

---

3. J. van Seters, *Abraham in History and Tradition,* New Haven 1975.

4. R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch,* BZAW 147, Berlín 1977.

5. R.E. Clements, *The Prophecies of Isaiah and the Fall of Jerusalem, 587 b.C.:* VT 30 (1980) 421-436, y O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja,* ATD 17, Gotinga [5]1981. Este último resulta a veces exagerado (cfr. mi recensión de próxima publicación en VT).

*b*) Resulta, pues, evidente que el horizonte de los redactores del Pentateuco, de los libros históricos y de los proféticos es principalmente exílico y post-exílico, aunque los textos traten temáticas más antiguas. Su problemática refleja principalmente las consecuencias de la primera y fundamental fractura en la historia de Israel, marcada por el destierro de Babilonia, el final de la independencia política y la desaparición de la dinastía que reinaba por expresa voluntad divina y a la que (2 Sam 7) Yahvé había prometido un reino eterno. A esta crisis hay que añadir los nuevos problemas políticos y religiosos que se desprendían de la nueva situación: principalmente la aparición de un régimen que, siguiendo la fórmula de Flavio Josefo (ver más abajo pp. 337 s.), es definido a menudo como una «teocracia», pero que en realidad se trataría de una «hierocracia». Pero poco o nada influye en estas consideraciones el que tal régimen hierocrático hubiese surgido dos siglos más tarde de lo que se pensaba (al final del dominio persa, y no inmediatamente después del exilio, tal como atestiguan las fuentes descubiertas durante los años 70) o que quizás nunca haya existido (cfr. más abajo pp. 366 ss.).

*c*) Las migraciones de los patriarcas hacia la Tierra Prometida y dentro de ella dejan traslucir ciertamente, en algunos momentos, elementos de la monarquía unificada (ver más abajo pp. 135 ss.). En consecuencia, tendremos que buscar en esta época una de las más antiguas fases de recopilación de las tradiciones sobre las andanzas de los patriarcas, aunque encajan mejor en el período exílico o post-exílico, cuando Israel, perdida la independencia política y desaparecida la monarquía para no volver a reaparecer, se encontró primero deportado lejos del propio país, y después extranjero en la propia tierra ocupada. Y precisamente en este contexto podría situarse la tan discutida migración de la familia de Abrahán desde «Ur de los Caldeos» a Jarán. En lugar de buscar explicaciones inverosímiles, ¿no es mejor ver en la narración el itinerario de los exiliados que vuelven a la patria? También la mención de Ur, anacrónica por otra parte, sería perfectamente lógica, dada la instalación de los deportados en la región sur-oriental de Mesopotamia. En el extranjero se había ido formando una numerosa diáspora: primero en Babilonia y en Persia, después también en Egipto y en el mundo occidental. En esta nueva situación de opresión y dispersión, las promesas divinas de que Israel se convertiría en una gran nación y de que poseería su tierra, promesas hechas originalmente a los patriarcas, adquirían un nuevo valor existencial para quien se había visto privado de ellas. En el contexto de la vuelta de los exiliados a la patria encajan perfectamente el éxodo de Egipto, la marcha por el desierto, la «conquista» de la tierra, la época de los Jueces (aconte-

cimientos ya presentados en clave esencialmente teológica, más que política e historiográfica) y la constitución de la liga tribal, con su acento en el culto comunitario como factor de unidad no sólo religiosa, sino también política. No es una casualidad que el Segundo Isaías (caps. 40-55) hable de tal vuelta en clave de un «segundo éxodo». Todo esto explicaría muy bien la ausencia de referencias seguras a los faraones que menciona la Biblia y que vivieron antes de finales del s. X a.C., lo cual plantea problemas insolubles a los intentos de identificación, dando por supuesto, como es lógico, que los transmisores originarios de las tradiciones consideraran útil tal identificación. Por lo que respecta al éxodo, contamos con la interesantísima tesis (todavía por comprobar) de P.A.H. de Boer[6], según la cual sólo con el exilio comienza la fase negativa de valoración de Egipto característica de las narraciones del éxodo. Al principio Egipto aparece más bien como tierra de refugio por excelencia (ver más abajo pp. 138 s.), una tesis que aparece después en los evangelios de la infancia (cfr. Mt 2,13 ss).

*d*) La liga tribal, en cambio, con su contenido eminentemente «teocrático», se presenta no sólo como precedente válido de la hierocracia post-exílica, que queda así legitimada, sino también como auténtica y originaria alternativa a la monarquía desaparecida: de hecho, en ambos casos, es el propio Dios, y no todavía (o ya no) un órgano humano quien actúa como auténtico soberano; ejerce el propio poder a través del santuario central y de los órganos humanos responsables de su mantenimiento. También en ambos casos se percibe la perfecta identidad del pueblo como comunidad religiosa y como entidad étnico-política, gobernado por el sacerdocio (el «reino de sacerdotes», la «nación santa» mencionados en Ex 19,1 ss.). Por lo que respecta a la época pre-exílica, aunque sabemos poco, podemos afirmar que la situación era más compleja: todos los cananeos de Palestina y los pueblos de las tierras circundantes que ocuparon sucesivamente la monarquía unificada y después Israel o Judá, estaban, desde el punto de vista político, sometidos de un modo u otro a la soberanía del reino unido y, más tarde, a la de uno de los dos reinos hebreos, aunque evidentemente no pertenecían a la comunidad religiosa de Israel.

*e*) En la forma de tratar la institución monárquica encontramos procedimientos parecidos de evaluación y de reinterpretación. La tra-

6. *Aspects of the Double, Controversial Valuation of Egypt in the Old Testament*, tesis presentada en la Universidad de Roma el 18 de mayo de 1981, de próxima publicación.

dición bíblica no es equívoca: existió una época en la que Israel no era gobernado por una monarquía, sino dirigido por una liga de tribus. Para los transmisores de las tradiciones, se trata de la época normativa e ideal bajo muchos puntos de vista (lo mismo que la de la república más antigua para los historiadores romanos). La monarquía fue después introducida (y todo indica que nos encontramos en las últimas décadas del II milenio) bajo presión de acontecimientos políticos y militares concretos: la necesidad de resistir eficazmente a los filisteos por el suroeste y a los vecinos que amenazaban a Israel por el este. Surgió, pues, en circunstancias parecidas a las que favorecieron la institución de la dictadura en la república romana. Paradójicamente en Israel (como en Roma el imperio) la monarquía empieza gracias a la transformación de una función, que primero duraba de por vida y después fue hereditaria[7]. Pero ya en la propia narración bíblica, la institución de la monarquía aparece como la apostasía de la verdadera fe, que se expresaba en formas de gobierno gratas a Yahvé: quien desea un rey terreno rechaza en realidad la realeza divina (1 Sam 8,7). Poco diferente aparece la situación en Jue 19-21: no podemos dejar de percibir aquí el contraste entre las afirmaciones filo-monárquicas de 18,1; 19,1 y 21,25, por un lado, que atribuían a la ausencia de un poder monárquico central la anarquía reinante en la época, y, por otro, la presencia del tribunal de la liga tribal, perfectamente preparado para resolver todos los problemas, incluso los más graves; cuando no era suficiente con la persuasión, se recurría a la fuerza. En el marco de la liga, la institución monárquica aparece obviamente como algo superfluo, dado que el órgano tribal funcionaba a la perfección; de ahí la impiedad que suponía pedir un rey[8].

Ahora bien, nada excluye evidentemente que nos encontremos ante dos tendencias de fondo existentes en la sociedad israelita a través de los siglos: la teocrática-hierocrática y la filo-monárquica. Más aún, de la primera poseemos un impresionante documento en el apólogo de Jotán (Jue 9,7 ss.), al tiempo que oímos críticas contra la institución por parte de los profetas. Pero, en nuestro caso, parece más razonable

---

7. J.A. Soggin, *Zur Entwicklung des alttestamentlichen Königtums:* ThZ 15 (1959) 401-418. El estudio sigue todavía la línea de Alt.

8. El carácter deuteronomista de 1 Sam 8 fue ya defendido por Wellhausen, *Die Composition des Hexateuch,* Berlín $^{3}$1898, 243; cfr. recientemente R.E. Clements, *The Deuteronomistic Interpretation of the Founding of the Monarchy in I Sam VIII:* VT 24 (1974) 398-410.

ver en la narración la mano de un redactor tardío, perteneciente probablemente a la última fase, la exílica, del deuteronomista, que trata de hacernos ver el carácter de por sí negativo de la institución monárquica, a cuya actuación se atribuye principalmente la catástrofe del exilio. Tal actitud confunde lo que fueron decisiones políticas equivocadas (en una situación, sin embargo, que permitía escasas posibilidades de maniobra) con una sustancial impiedad en el plano de la fe.

*f*) Existe un último elemento que se desprende claramente de estas consideraciones. La imagen que tenemos de la época más antigua de Israel y la que se nos ofrece del período pre-exílico ha sido profundamente influenciada, por no decir determinada, por la relectura y la redacción exílica y post-exílica de los textos[9]. Por tanto, desde el punto de vista histórico, no parece sostenible hacer valoraciones apriorísticamente críticas del Judaísmo post-exílico en favor de una pretendida «pureza» del pre-exílico, o considerar negativamente el «legalismo» del primero en favor del carácter «profético» y, por tanto, positivo del segundo. La Biblia hebrea, tal como nos ha sido transmitida, es en gran medida el producto propio del pensamiento y de la obra de la época post-exílica, que no pocos autores, entre ellos Wellhausen[10], fundador de la actual crítica histórica de la Biblia, han valorado negativamente.

*g*) Si fueron éstas las circunstancias en las que se formaron gran parte de los libros bíblicos, es normal que resulte difícil la empresa de reconocer la antigüedad de las tradiciones individuales. De cualquier modo, incluso en los casos en que el juicio fuese favorable a la antigüedad, resulta evidente que la tradición en cuestión se encuentra fuera

9. Sobre el carácter eminentemente exílico y postexílico de la redacción de los libros bíblicos, cfr. J. van Seters, *Confessional Reformulations in the Exilic Period:* VT 22 (1972) 448-459 y las observaciones de un autor conservador como D.N. Freedman, *«Son of Man. Can These Bones Live?»:* Interp 29 (1975) 171-186: 171: «La Biblia como entidad literaria es un producto del exilio...». Es, por tanto, comprensible y justo que algunos autores llamen a la época exílica «la época creativa», cfr. ya D.W. Thomas, *The Sixth Century BC: A Creative Epoch in the History of Israel:* JSS 6 (1961) 33-46, y P.R. Ackroyd, *Exile and Restoration,* Londres 1968, 143. Cfr. también recientemente R.E. Friedman, *The Exile and Biblical Narrative,* HSM 22, Cambridge/Mass. 1981.

10. Sobre este problema pueden consultarse dos estudios recientes, que sin embargo llegan a conclusiones bien distintas: M. Weinfeld, *Getting at the Roots of Wellhausen's Understanding of the Law in Israel,* Jerusalén 1979, y R. Smend, *Wellhausen und das Judentum:* ZThK 79 (1982) 249-282.

de su contexto original e inserta en un contexto nuevo. Es éste un procedimiento redaccional que no puede dejar de producir efectos sustanciales en la hermenéutica de tal tradición, modificando su contenido, aunque éste aparezca formalmente inalterado.

*h*) Finalmente, todo lo que hemos dicho hasta ahora debería haber dejado clara una cosa: también nosotros, al ponernos a escribir una historia de Israel, tendremos que escribir una historia esencialmente secular, una historia que deberá prescindir de conceptos como pueblo de Dios o pueblo elegido, con los que Israel se había definido a sí mismo. La religión de Israel y su historia sagrada forman parte del pensamiento israelita y son, en consecuencia, elementos de la historia del pueblo [11].

## 3. Inicio de la historia de Israel

¿Por dónde empezar una historia de Israel? En otras palabras: ¿existe una época a partir de la cual empiecen los materiales tradicionales a ofrecernos relatos creíbles, noticias sobre personajes reales y hechos acaecidos o al menos verosímiles, datos sobre acontecimientos importantes en el campo económico y político, junto con sus consecuencias?

*a*) Estas preguntas no son nuevas, pues fueron formuladas hace más de un siglo. El holandés Abraham Kuenen en 1869 y el alemán Bernhard Stade en 1885 las formularon exactamente en los mismos términos [12], proponiendo cada uno su propia solución. Por lo demás, la legitimidad de tales preguntas es generalmente reconocida, y el asiriólogo norteamericano W.W. Hallo, muy crítico en relación con la respuesta que daré ahora mismo, la admite plenamente. Pues bien, durante la última década he dado respuesta a esa pregunta, indicando

---

11. Opina así con razón F. Hesse, *Zur Profanität der Geschichte Israels:* ZThK 71 (1974) 262-290.

12. A. Kuenen, *De godsdienst van Israël,* I, Haarlem 1869, 32 ss. (tr. ingl. Londres 1874, 30 ss.) y B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel,* I, Berlín 1885, 16 ss. De esta última existe una traducción italiana: *Storia del popolo d'Israele,* s.f. (finales del s. XIX - comienzos del s. XX). La tesis de Hallo sobre el verosímil comienzo de la historia de Israel en el época del éxodo ha sido reciente e independientemente propuesta en el volumen editado por H.-K. Zobel y K.-M. Beyse, *Das Alte Testament und seine Botschaft. Geschichte - Literatur - Theologie,* Berlín DDR 1981; cfr. mi recensión en ThLZ 108 (1983) 189-191.

como punto de partida de una historia de Israel el reino unificado de Judá e Israel con David y Salomón, reino que incluía también buena parte de los países limítrofes (ver más abajo pp. 89 ss.). Es la tesis formulada en su momento por B. Stade. De hecho, sólo a partir de entonces comienza Israel a existir como entidad no sólo étnica (como sería el caso de las tribus ya instaladas en los propios territorios, según Malamat 1983), sino también política, en cuanto que se constituye como Estado. A partir de entonces, empieza no sólo a tener sentido, sino a ser posible, una reflexión sobre el propio pasado; a partir de entonces resulta desconcertante (aunque el ejemplo de la antigua Roma nos enseña que no se trata de un fenómeno único o aislado) el hecho de que Israel (o al menos su núcleo fundamental) no pertenece originalmente a la población indígena de Palestina, sino que llegó a la región tras una migración desde el exterior: la tradición habla de Egipto y Babilonia. Sólo al final de este proceso se halló implicado en una relación conflictiva con la población autóctona.

*b*) Sólo con la creación del Estado, primero nacional y luego territorial, se planteó Israel el problema de su identidad nacional, del derecho a ejercer en la región una función determinante, de la legitimidad para ser lo que con el tiempo había llegado a ser. Y no es casualidad que precisamente a partir de entonces tengamos las primeras noticias políticas y los primeros datos administrativos y económicos (ver más abajo pp. 120 y 125 ss.). El intento de remontarse a la época del éxodo de Egipto (tesis del citado Hallo) como momento en el que Israel habría adquirido su «identidad de grupo», la «conciencia de un destino colectivo», esconde tras sus formulaciones más bien retóricas una notable dosis de ingenuidad, si examinamos tal propuesta a la luz de lo que venimos diciendo hasta ahora[13].

*c*) Pero también el imperio davídico-salomónico nos plantea problemas parecidos, más de los que podamos resolver alguna vez.

Lo primero de todo, el hecho ya señalado de que las fuentes necesarias para conocer el reino unificado son también de redacción tardía:

---

13. Pero la postura de Hallo, aun comprendiendo que es fruto de una concepción ingenua y escolar de la historia de Israel por parte de un autor que no es biblista, y en consecuencia poco al tanto de la problemática, corre el riesgo de ser gratuita y maligna, cuando (como hace Malamat [1983] forma acrítica) va unida a acusaciones no demostradas de incompetencia (p.e. de razonar mediante círculos viciosos, «*the argument is circular*», 10) en relación con quien defiende una opinión contraria.

reflejan la problemática de épocas notablemente posteriores, en las que el pueblo estaba pasando por experiencias enormemente desagradables. Entonces podía tener un significado muy especial la reflexión sobre el valor y las victorias de David, sobre la sabiduría, las riquezas y la magnificencia de Salomón, sobre las fronteras y la naturaleza imperial del nuevo Estado.

Tenemos también un dato evidentemente desconcertante: como es bien sabido (y confirmado recientemente por J.M. Sasson[14]), en los textos orientales de la época no se hace mención alguna del imperio davídico-salomónico, dato por lo menos singular si pensamos en la importancia que le atribuyen no sólo la Biblia hebrea, sino también la tradición neotestamentaria.

¿Se tratará entonces de una construcción posterior, pseudohistórica, artificiosa, tendente a glorificar un pasado que nunca ha existido para compensar un presente mediocre y gris? Esto es lo que ha defendido recientemente M.C. Astour[15]. Según él, nos encontramos ante textos que datan incluso de la época persa, dado que la frontera septentrional del imperio no sería otra que la de la satrapía Transeufratina (ver cap. XII). Como ya hemos visto, G. Garbini propone una tesis parecida: David y Salomón, en la mejor de las hipótesis, habrían reinado sobre un territorio de dimensiones mucho más reducidas: Judá, Israel y territorios filisteos y moabitas; muchos datos no serían anteriores al siglo VIII a.C. No son problemáticas absurdas ni mal planteadas, pues

14. J.M. Sasson y W.W. Hallo, *art. cit.* en la bibliografía.

15. M.C. Astour, *Recens.:* JAOS 102 (1982) 192-195, 194. No se trata de una nueva explicación: en los años 30 fue propuesta con autoridad por E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, II, 2, 1931 (que cito según la edición de Stuttgart ³1953) 253 s., n. 3. Considera Meyer que las fronteras del imperio davídico mencionadas en 1 Re 5,4 son una «fantasía tardía», y pone en relación la expresión hebrea *'ēber hannāhār* (del otro lado del Eufrates) con el nombre de la satrapía persa *'abār naharā'*. Pero podemos preguntarnos con razón si un río como el Èufrates no constituye una frontera natural, no sometida por tanto a desplazamientos de naturaleza política; el argumento no me parece, por eso, decisivo. Tenemos otra explicación en A. Malamat, *Aspects of the Foreign Politics of David and Solomon:* JNES 22 (1963) 1-17; y *Das davidische und salomonische Königreich und seine Beziehungen zu Ägypten und Syrien:* ÖAW-Sitzungsb. 402, 1983, 19 ss.: piensa en cambio en una terminología tardía para el recuerdo de un hecho antiguo. Todavía más radical parece la afirmación de Giovanni Garbini, *L'impero di Davide:* ASNSP III,13 (1983) 1-20, según el cual toda la narración sobre el imperio davídico-salomonico sería el producto de fantasías posteriores, no anteriores al siglo VIII a.C.

nos señalan dónde están nuestros claros límites cuando queremos ocuparnos de épocas cuyas fuentes presentan tantas dificultades.

Una cosa sigue siendo cierta. Israel, si prescindimos de la estela del faraón Mernepta (segunda mitad del siglo XIII a.C.), de significado no siempre claro (ver más abajo pp. 68 ss.), aparece en los textos del Próximo Oriente antiguo sólo a partir de la segunda mitad del siglo IX: en la estela de Mesha, rey de Moab, y en los anales asirios poco después. Los topónimos que menciona el faraón Sheshonq o Shishaq I en su expedición a Palestina, poco después de la ruptura del imperio (ver más abajo pp. 261 ss.), no ofrecen noticia alguna sobre Israel como entidad política[16]. ¿Estaremos ante noticias decididamente exageradas, si no fantásticas, que pretenden compensar la mediocridad presente? Es posible, pero poco verosímil: son demasiados los detalles de naturaleza política, económica, administrativa y comercial, notables los elementos negativos referidos, demasiados los elementos ligados a la cultura como para convertir tales narraciones en una mera glorificación novelada del pasado. De todos modos, como veremos a continuación, son frecuentes en la narración los elementos novelados.

*d*) Comenzar por el imperio davídico-salomónico nos permite además retomar el discurso por donde lo había dejado hace algunas décadas el estudioso alemán Albrecht Alt, seguido entre nosotros por Sabatino Moscati[17]. Para estos autores es totalmente posible la comparación entre el aspecto territorial y político que tenía la región en la época del epistolario de El Amarna y el que aparece pocos años después, precisamente en la época de la monarquía unificada. Entre estos dos extremos hemos de buscar lo que suele llamarse «la conquista» israelita de Palestina, fuese cual fuese el modo en que tuvo lugar.

*e*) Por consiguiente, no es temerario considerar la época de la monarquía unificada (aun con todas las limitaciones señaladas) como sólido punto de partida para un trabajo historiográfico sobre el antiguo Israel. Y si los indicios no nos engañan, ésa fue también la época en la que el propio Israel sintió la necesidad de hacer una primera recopilación de sus más antiguas tradiciones. La protohistoria es aquí entendida, probablemente no sin razón, como la época formativa de la

---

16. K.A. Kitchen, *The First Intermediate Period...*, párr. 398 ss.

17. A. Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, 1925 y *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina*, 1939, KS I, 89-125 y 125-175; también S. Moscati, *I predecessori d'Israele*, Roma 1956.

propia entidad étnica y nacional. Tal proceso de recopilación debió de durar mucho tiempo, hasta la época del exilio o incluso después[18].

## 4. Carácter de las tradiciones

Llegados a este punto, me gustaría intentar hacer, de forma preliminar, una valoración de las tradiciones que narraba Israel en torno a su protohistoria. Para un examen más detallado, remito a toda la segunda parte.

*a*) Conviene recordar dos cosas: 1) que en los casos donde la investigación nos revelase la sustancial antigüedad de una tradición o de una recopilación de tradiciones, se trataría en todo caso de materiales sacados de su contexto original e insertados en un nuevo contexto, el propuesto por la redacción; 2) que además, nos hallamos ante el resultado de una selección, de una criba de materiales practicada por motivos totalmente independientes de los que en su origen habían motivado su transmisión. Como se sabe, una operación de este género es común a todo trabajo historiográfico, sin que debamos ni podamos evidentemente llevar cuenta de todo; su resultado es, en nuestro caso, una especie de antología de lo que en determinadas épocas (la de J, la del Deuteronomista, la del Cronista) se pensaba que eran las tradiciones más antiguas y más importantes. Está claro que los recopiladores y los redactores han demostrado, en el curso de esta operación (o de estas operaciones), poseer una notable capacidad artística, creando pequeñas o grandes obras maestras, a primera vista unitarias y coherentes. Este dato justifica un análisis puramente literario de los documentos, precisamente como obras de arte; pero resulta muy poco relevante para una investigación historiográfica.

*b*) Lo que sí parece inverosímil es que los redactores hayan creado *ex novo* un número considerable de textos, presentándolos después como si fuesen antiguos y supliendo con la fantasía los contenidos que

18. Usaré en este estudio el término «protohistoria» (como Malamat 1983: *Frühgeschichte*) en lugar del más corriente «prehistoria»: la primera puede constituir el objeto de una investigación historiográfica, la segunda difícilmente. Tal concepto fue conocido ya por el antiguo Israel, que en algunos pasos de estilo deuteronomista usa con frecuencia, por lo que respecta a la época anterior a la monarquía, expresiones como «en los días antiguos», hebr. *bîmê qédem* y equivalentes.

faltaban. Verdad es que casi todos reconocen el carácter reciente de algunos textos: Gen 14 y 24; Ex 19,1 ss., y otros como 1 Sam 17; pero no resulta fácil demostrar que hayan sido creados por los redactores. En cualquier caso, también respecto a estos textos es obligado reconocer que se trata de una excepción, no de la regla; y no sería extraño que los redactores hubiesen utilizado tradiciones sagradas o populares contemporáneas, que sólo a nuestro análisis se revelan como recientes.

*c*) En cambio, donde la redacción podía ejercitar libremente la inspiración creadora era en la selección y reestructuración de los materiales recibidos. Pero en casos como éste, seleccionar y reestructurar significa mucho más que introducir sólo unos cuantos cambios formales: como ya hemos indicado, el cambio de contexto tiende a cambiar también la sustancia. Basten algunos ejemplos.

Por lo general, los especialistas aceptan que el orden que ocupan los patriarcas en una línea genealógica es obra de la redacción J o, a lo sumo, de quien redactó los primeros ciclos inmediatamente después de él (para otros detalles, ver más abajo pp. 135 ss.). Por tanto, desde el punto de vista historiográfico, no hay objeciones a que los patriarcas puedan haber existido al mismo tiempo total o parcialmente, y, en tal caso, que ni siquiera hayan existido. También la secuencia patriarcas-éxodo-conquista parece ser una simplificación introducida por la redacción para afrontar los problemas planteados por elementos bastante más complejos. Su trabajo se refleja perfectamente en algunos sumarios de la historia sagrada llamados en el pasado a veces «Credo» o mejor «Confesión de fe», tal como aparecen en Dt 26,5b-9; 6,21-26, y, en forma amplia, en Jos 24,1-14. La reestructuración del material llevada a cabo por los redactores reduce también los datos biográficos e ideológicos de los patriarcas, de Moisés, de Josué y de gran parte de los Jueces a textos que pretenden probar las tesis de la redacción, o bien a perícopas «edificantes» para las generaciones presentes o futuras.

Tal trabajo redaccional describe también la «conquista» narrada en el libro de Josué (un elemento para el que se presentan actualmente, de forma alternativa, al menos otras dos tesis: la de la infiltración pacífica en territorios escasamente habitados, y la menos probable de la revuelta campesina contra la explotación de las ciudades-estado, cfr. más abajo pp. 210 ss.) en términos tomados de la liturgia del culto público, insistiendo en que se trata de un don divino al pueblo. Así encuentra su explicación el carácter frecuentemente ritual, procesional y celebrativo, en vez de guerrero y político, de la primera parte de este

libro[19]. Es un dato que encaja bien en un contexto de relecturas post-exílicas de los materiales, especialmente a la luz del fracaso político (y teológico y ético, si nos atenemos a los textos) de la institución monárquica en la época del exilio. En tal caso, la vuelta a los orígenes (o a instituciones presuntamente tales), cuando el pueblo de Dios aceptaba con humildad y pasividad cuanto Dios le ofrecía desde su misericordia, sin intentar siquiera tomar las riendas de su destino, se vislumbraba como una alternativa quietista en relación con una política cuyo fracaso había sido demasiado evidente.

En este contexto habrá que situar también la idea de que Israel, a finales del II milenio, era una liga sagrada de doce tribus, unidas por un culto común en torno al santuario central, órgano supremo en el ámbito religioso, pero que al mismo tiempo establecía las normas de conducta para cada uno de sus miembros. Los textos no siempre están de acuerdo sobre la identidad de estos últimos, pero su número es constante: doce más o menos, con la única (pero notabilísima) excepción de Jue 5, el Cántico de Débora (ver más abajo pp. 239 ss.). Tal representación de la configuración de Israel en el período pre-monárquico no tiene por qué ser absurda o anacrónica, pues puede muy bien responder a la realidad de los hechos[20]. De todos modos, encaja perfectamente en las reflexiones y reelaboraciones de la época post-exílica, cuando la configuración hierocrática había sustituido a la monárquica, y cuando el templo de Jerusalén se había convertido en centro no sólo espiritual, sino también étnico-político de Israel, hasta su definitiva destrucción a manos de la soldadesca de Tito el año 70 d.C. (más abajo, 401 ss.).

Tenemos otro caso que más que reflejo de una tradición antigua parece obra de los redactores: el de los «liberadores» de Israel (ver más abajo pp. 235 ss.). La Biblia los presenta en una sucesión cronológica que nos recuerda la de los Reyes, hace extensiva su soberanía a todo Israel, cuando muy bien pudieron ser (y probablemente lo fueron) contemporáneos en gran medida, cada uno en su propio territorio, y les confiere el título de «juez» (hebr. *šôfēṭ*, claramente idéntico al de los *suffetes* fenicios y púnicos a partir del siglo VI a.C.).

También las narraciones sobre el reinado de Saúl (ver más abajo pp. 81 ss.), que probablemente fue un episodio breve, han sido enri-

---

19. Cfr. mi *Le livre...*, en su introducción; y *Gerico - anatomia d'una conquista:* Prot 29 (1974) 197-213, trad. fran. RHPhR 57 (1977) 1-17.
20. G. Buccellati, *Cities and Nations...*, passim.

quecidas en su versión actual con materiales tomados de la narración de la ascensión de David al trono. Saúl debió de ser un hábil aunque tosco guerrero, sin tacha y sin miedo, que concluyó gloriosamente su carrera, cayendo en plena batalla frente a un enemigo superior en número y medios. Pero la redacción lo convierte en un héroe de tragedia griega, enfrentado a su Dios (que ocupa aquí el puesto del Hado) y a acontecimientos que le superaban, en un hombre destruido por la inseguridad y corroído por los celos, presa de ataques de hipocondría[21] y de *raptus* homicidas. Un caso en el que el redactor se convierte en un verdadero artista, creando una obra en la que se han inspirado los dramaturgos a través de los siglos.

Muchos episodios de la vida de David se desarrollan en un ámbito familiar más que público, como si la realeza fuese una institución de derecho privado; un elemento que ya con Salomón tiende a pasar a un segundo plano. Pero, en el caso de David y de Salomón, encontramos importantes noticias de naturaleza política, económica y administrativa: expediciones militares acompañadas de conquistas territoriales, rebeliones locales, construcciones (con frecuencia de representación y de prestigio), comercio con el extranjero, tratados internacionales, medidas económicas para financiar e incluso sanear empresas públicas que al parecer no eran siempre muy rentables. De todo esto quedará al final un cuadro más bien sombrío. Si prescindimos del lenguaje cortesano y laudatorio posterior, descubrimos en él una nación cuyos recursos han sido explotados más allá de un límite razonable y que se encuentra al borde del colapso. Las medidas de emergencia para afrontar la situación creada son duras: una política de impuestos especialmente gravosa para la población, de tal modo que quien no podía pagar en dinero o en especias era obligado a realizar trabajos forzados (ver más abajo pp. 125 ss.). Según nuestras fuentes, fue precisamente esta situación la que condujo primero a diversas formas de protesta, después a abiertas rebeliones y finalmente a la secesión del Norte a la muerte de Salomón, con lo que desapareció el reino unificado (ver más abajo pp. 253 ss.). Aquí, tras la fachada familiar, empiezan a aparecer importantes noticias, históricamente utilizables y todas bastante verosímiles. Estas son las razones por las que creo que el reino unificado de David y de Salomón constituye un buen punto de partida de la historia de Israel.

---

21. Ver el reciente y notable estudio de D.M. Gunn, *The Fate of King Saul*, JSOT-SS 14, Sheffield 1980.

*d*) Hagamos un breve resumen. Parece evidente que quienes se encargaron de la recopilación y redacción de los materiales tradicionales actuaron con libertad respecto a los textos que tenían a su disposición. Tal libertad, sin embargo, parece que se limitó esencialmente a introducir los textos en nuevos contextos. Resulta inverosímil, y en cualquier caso difícil de probar, que inventaran episodios totalmente ficticios y que los presentaran como antiguos; en todo caso se trataría de la excepción, no de la regla. Más aún, buena parte de los autores modernos están dispuestos a reconocer, por ejemplo, la objetividad del Deuteronomista en la presentación de sus propias fuentes[22]. Distinta parece ser la situación en las fuentes post-exílicas: el P y el Cronista vinculan personajes y episodios de la prehistoria y de la historia antigua con actos específicos de culto (institución de la circuncisión, liturgia del templo), de los que habrían sido iniciadores o fundadores. En una época en que la antigüedad era signo de autoridad, todo eso demostraba al menos el valor y la dignidad de los actos que el fiel era invitado a cumplir. Pero tampoco aquí, a pesar del aspecto aparentemente artificioso del discurso, podemos estar seguros de que el texto no haya conservado el recuerdo tradicional y auténtico de conceptos y de prácticas efectivamente mucho más antiguos que su contexto actual[23].

## 5. **Métodos usados**

*a*) Una historia de Israel, especialmente de los orígenes, que aborde la época anterior a la monarquía simplemente parafraseando los textos bíblicos, quizás enriqueciéndolos, cuando es posible, con materiales del Próximo Oriente antiguo considerados como paralelos, no sólo se está sirviendo de una metodología inadecuada, sino que acaba por ofrecer un cuadro distorsionado de los acontecimientos verificables, en cuanto que acepta acríticamente la imagen que tenía Israel de sus propios orígenes (así, por ejemplo, en Italia la obra de Giuseppe Ricciotti*, ver más abajo pp. 61 s.).

*b*) Más pertinentes, pero con resultados más bien problemáticos, son los intentos de remontarse a una época determinada del II milenio

---

22. J.A. Soggin, *Introduzione...*, 237.
23. M. Haran, *Temples and Temple Services in Ancient Israel*, Oxford 1978, passim.

a.C., generalmente al segundo cuarto o al comienzo de la segunda mitad; o también a los últimos siglos, a la llamada liga tribal, a la que hemos aludido hace poco (ver más arriba p. 57). Se trata de la obra de M. Noth* y sus discípulos (ver más abajo pp. 62 y 227 ss.), cfr. actualmente A. Malamat 1983, que habla de la época en la que las tribus ya estaban definitivamente instaladas en sus territorios. Pero los materiales que nos ofrecen los textos parecen muy poco seguros para una empresa de tal envergadura. También a la luz de estas investigaciones, y a pesar de las inseguridades a las que nos enfrentamos, nos conviene situarnos en el ámbito de la monarquía unificada, clasificando los materiales que se refieren a períodos anteriores como «tradiciones sobre la protohistoria de Israel». A ellas dedicaremos la segunda parte de este trabajo.

*c*) Cuanto he dicho hasta ahora me obliga evidentemente a precisar de forma considerable lo que he venido afirmando en algunos de mis estudios anteriores, especialmente durante los años 60 y comienzos de los 70[24]. Pero tales precisiones no implican una rectificación absoluta: son estudios cuyas tesis y resultados representan no tanto la reconstrucción fiel de épocas antiguas, sino más bien lo que los redactores y transmisores posteriores afirmaban sobre tales épocas.

## 6. **Las historias de Israel en la actualidad**

Desde hace más de un siglo existe una disciplina llamada «historia de Israel», estudiada de forma crítica. Con anterioridad los estudiosos tendían a aceptar los textos de forma más o menos acrítica, parafraseándolos si se daba el caso, o como mucho ofreciendo muy pocas críticas.

*a*) Evidentemente no es éste el momento de pasar revista a las historias de Israel publicadas en estos últimos cien años. Por lo que respecta a la época anterior a la segunda guerra mundial, me limitaré a señalar sólo las más importantes. Sin embargo, tendremos que detenernos con mayor detalle en las historias aparecidas después de la segunda guerra mundial: después de todo, son las que determinan el debate que estamos analizando.

---

24. Cfr. mi *Das Königtum...*, y *Der Beitrag des Königtums zur israelitischen Religion:* VTS 23 (1972) 9-26, y las obras aquí señaladas; ver también más adelante, pp. 104 ss.

*b*) A las dos obras de A. Kuenen (1869) y B. Stade (1885), indicadas más arriba en la n. 12, quisiera añadir los siguientes trabajos, todos muy importantes:

J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte,* Berlín 1894, $^{7}$1914 y reimpresiones. Esta obra recapitula sistemáticamente los resultados sobre la historia de Israel obtenidos mediante la hipótesis documentaria del Pentateuco y los otros estudios del autor. Tales resultados son expuestos sistemáticamente en su ya clásica colaboración con la *Encyclopaedia Britannica,* vol. XIII (1881) 369-431: art. *Israel.* Ya para Wellhausen, la historia de Israel comienza durante el II milenio a.C.

R. Kittel, *Geschichte der Hebräer,* Gotha 1888, $^{2}$1909, así como *Geschichte des Volkes Israel,* Stuttgart $^{7}$1932. Obra importante porque, a partir de la segunda edición, utiliza de forma sistemática los datos provenientes de los descubrimientos arqueológicos en el Próximo Oriente antiguo. Podemos, pues, considerar a Kittel como iniciador del método histórico-comparativo. La obra puede seguir leyéndose con provecho.

M. Weber, *Das antike Judentum* (Ges. Aufs. z. Religionssoziologie, III), Tubinga 1921. Es el primer intento, en buena medida todavía válido, de análisis histórico-sociológico del antiguo Israel[25]. Es necesario observar que Weber no era orientalista ni biblista, por lo que cita las fuentes siempre de segunda mano.

*c*) Con frecuencia son citadas también las obras de A. Lods, *Israël dès origines au milieu du VIII$^{e}$ siècle,* París 1930, seguida y completada por *Les prophètes d'Israël,* París 1935 y reimpresiones. Se trata de dos trabajos que desarrollan las tesis de Wellhausen.

G. Ricciotti, *Storia d'Israele,* 2 vols., Turín 1932 y reimpresiones con ligeras puestas al día. Representa una tendencia fuertemente conservadora y constituye, en gran medida, un trabajo acrítico, que no

---

25. Contamos actualmente con dos trabajos sobre Max Weber: los textos de los ponentes en el simposio editado por W. Schluchter, *Max Webers Studie über das Judentum,* Frankfurt M. 1981 y C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament,* BZAW 156, Berlín 1983. Sólo parcialmente he podido utilizar este importante trabajo, y la tesis doctoral que lo ha precedido: C. Schäfer, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers 'Das antike Judentum'*, defendida en Heidelberg 1979.

hace sino parafrasear el texto, enriqueciéndolo con los materiales extrabíblicos de que podía disponer. Ricciotti tenía una notable capacidad de síntesis y de exposición, demostrada también en otras dos conocidas obras sobre Jesús y Pablo. Pero el método usado le lleva a ignorar gran parte de la problemática y a presentar al lector los datos disponibles como si fuesen claros y evidentes. Quizá en esto resida el éxito que ha tenido la obra, traducida al menos a tres idiomas.

Th.H. Robinson - W.O.E. Oesterley, *A History of Israel,* 2 vols., Londres 1932 y reim. Se trata de un trabajo sólido, elaborado según la mejor tradición humanista británica, todavía útil para conocer la problemática de hace medio siglo.

*d*) Durante la segunda guerra mundial y después de ella han sido publicadas las siguientes obras, que cito en orden cronológico:

W.F. Albright, *From the Stone-Age to Christianity,* Baltimore 1940, $^{2}$1957. En una temeraria concepción histórico-filosófico-teológica (sin ser historiador, filósofo o teólogo), el autor concibe la historia de Israel como ejemplo típico de la evolución de la humanidad hacia el monoteísmo, procediendo según el esquema hegueliano de tesis-antítesis-síntesis. Las tesis del autor aparecen resumidas en un trabajo de dimensiones más reducidas: *The Biblical Period from Abraham to Ezra,* Nueva York 1949, $^{3}$1963, que en su origen era la introducción a J.J. Finkelstein (ed.), *The Jews* I, Nueva York 1949.

M. Noth, *Geschichte Israels,* Gotinga 1950, $^{2}$1954 y reim. Como ya se ha dicho, comienza su historia con la liga tribal (últimos siglos del II milenio), definida por él, probablemente de manera impropia, como «anfictionía», pensando en las antiguas ligas tribales helénicas e itálicas. En la línea de Noth se sitúan los importantes trabajos de M. Liverani, *Introduzione alla storia dell'Asia Anteriore antica,* Roma 1963 (apuntes universitarios mecanografiados), en la parte relativa a Israel y los filisteos, 259 ss., y M. Metzger, *Grundriss der Geschichte Israels,* Neukirchen 1963, $^{5}$1979.

J. Bright, *A History of Israel,* Filadelfia-Londres 1959, $^{3}$1981. Se trata de una historia de Israel con planteamientos conservadores, fruto de la escuela de W.F. Albright. Atribuye a los textos bíblicos un notable valor historiográfico, y esto no por motivos religiosos (no es lo que llamamos un «fundamentalista»), sino porque considera que las afirmaciones de tales textos son adecuadamente confirmadas por los textos del Próximo Oriente antiguo y por las excavaciones arqueológicas. En todo caso, está al corriente de la problemática de los textos bíblicos,

que no intenta forzar; conoce con detalle los textos y otros elementos de las excavaciones.

R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël,* París I 1971, II 1973. Pretendía ser una obra monumental en tres volúmenes, del tipo de la de Kittel. A su muerte prematura el autor dejó completado el primer volumen; algunos fragmentos del segundo fueron publicados a partir de algunos apuntes del autor. El volumen primero es lo más completo que tenemos sobre el problema de los patriarcas, del éxodo y de la conquista. El volumen segundo comienza con le período de los Jueces, con las limitaciones ya señaladas. Una recensión de M. Liverani en OA 15 (1976) 145-159.

A.H.J. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba,* Stuttgart 1973, [4]1982. En conjunto, con la obra que viene a continuación, constituye una sólida presentación de la problemática actual, con algunas soluciones originales.

S. Herrmann, *Geschichte Israels,* Munich 1973, [2]1980. Importante por sus contribuciones en el campo egiptológico, especialmente en lo referente a la protohistoria de Israel, fruto de anteriores estudios del autor. La primera edición termina con Esdras-Nehemías; la segunda, revisada y corregida, con la ocupación romana. Se está preparando una tercera edición.

G. Fohrer, *Geschichte Israels,* Heidelberg 1977, [3]1982. Otra útil síntesis de la problemática y de las soluciones propuestas. Un capítulo final trata, de forma muy breve y quizás un poco precipitada, la historia del hebraísmo desde los años 70/134 d.C. hasta la época contemporánea.

J.H. Hayes - J.M. Miller (eds.), *Israelite and Judaean History,* Filadelfia-Londres 1977. Se trata de una obra colectiva de varios especialistas en las diferentes materias y períodos. Ofrece un completo y actualizado cuadro del *status quaestionis* y de las soluciones propuestas, sin rechazar presentaciones originales. Es un indispensable punto de partida para cualquier investigación sucesiva. Amplia recensión de esta obra en P. Sacchi, *Israele e le culture circonvicine:* RSLR 19 (1983) 216-228.

H. Jagersma, *Geschiedenis van Israël in het oudtestamentische tijdvak,* Kampen 1981, tr. ingl. Londres-Filadelfia 1981. Trabajo sucinto, pero lleno de detalles esenciales y originales. Comienza con el II milenio a.C., pero advirtiendo que no contamos con datos seguros

con anterioridad a la monarquía; y termina con Esdras-Nehemías, es decir, con el canon hebreo.

B. Mazar (ed.), *The World History of the Jewish People,* I serie, 1964-1984. Pretende ser una especie de historia monumental patria, lo que explica su planteamiento esencialmente conservador, y debería llegar hasta nuestros días. Parecida en su planteamiento, en los resultados y en el nombre de sus colaboradores, aunque de dimensiones más reducidas, es la historia de H.H. Ben-Sasson (ed.), *History of the Jewish People,* Londres-Cambridge Mass. 1976, de la que el primer volumen incluye nuestro período. En ambos casos, las colaboraciones, de diversos autores famosos, varían en calidad según el autor y su competencia, generalmente muy alta.

No hemos podido utilizar para este trabajo las siguientes obras: H. Cazelles, *Histoire politique d'Israël,* París 1982 y R. Michaud, *De l'entrée en Canaan à l'exil en Babylone,* París 1982.

Una breve historia de Israel va incluida en el reciente trabajo de R. Rendtorff, *Das Alte Testament - Eine Einführung,* Neukirchen-Vluyn 1983, 1-79. Tampoco la hemos podido utilizar. Hay una historia de H. Donner en preparación (I, Gotinga 1984).

*e*) Para el hebraísmo post-exílico contamos con:

P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico,* Turín 1976, una obra fundamental para el estudio del hebraísmo desde el exilio babilónico a la destrucción del templo el año 70 d.C.

*f*) Trabajos de dimensiones reducidas, pero concebidos en forma científica y útiles para una introducción a la problemática:

H.M. Orlinsky, *Ancient Israel,* Ithaca/N.Y. 1954, ²1960;

E.L. Ehrlich, *Geschichte Israels,* Berlín 1958 y reim.;

A. Lemaire, *Histoire du peuple hébreu,* París 1981.

*g*) Mientras las historias de Israel de finales del siglo pasado dudaban con frecuencia de la posibilidad de remontarse más allá de la monarquía unificada (A. Kuenen pensaba incluso que era imposible remontarse más allá del siglo VIII a.C., una tesis repropuesta actualmente por J.M. Sasson), J. Wellhausen por razones de principio y R. Kittel en virtud de los materiales continuamente descubiertos, ampliaban el horizonte hasta más allá de la mitad del II milenio A.C. En la misma línea se mueven A. Lods, T.H. Robinson, G. Ricciotti, W.F. Albright, J. Bright, G. Fohrer, J.H. Hayes-J.M. Miller y H. Jagersma

(éste con las dudas mencionadas más arriba). M. Weber y M. Noth (y sus discípulos) querrían en cambio remontarse a la época de la liga tribal, y parecida es la postura de G. Buccellati (1967) y recientemente de A. Malamat (1983, cfr. la bibliografía ofrecida al final del libro). W.F. Albright y J. Bright (y actualmente la arqueología de Y. Aharoni) *comienzan incluso con la edad de piedra*, un planteamiento que concibe Palestina como entidad en sí, independientemente de la presencia o no de Israel. El trabajo que presento aquí empieza con el imperio davídico-salomónico; los materiales anteriores a este período aparecerán en la segunda parte con el epígrafe «tradiciones sobre la protohistoria de Israel».

## 7. **Las fuentes**

Todo lo expuesto hasta el momento debería dejar clara una cosa: las fuentes de la historia de Israel, por lo que respecta al período que va hasta finales del siglo IX, están formadas especialmente por los textos bíblicos, cuya problemática en el plano historiográfico hemos tratado de exponer. Después de la Biblia contamos con otras fuentes antiguas, israelitas y orientales, que nos ayudan a diseñar un cuadro más completo (aunque todavía lleno de lagunas) de la situación. Por lo que respecta a los textos bíblicos, ya hemos visto que son numerosos, pero que su cantidad es compensada negativamente, por así decirlo, por su dudosa calidad historiográfica, porque aportan problemáticas que con frecuencia están a siglos de distancia de los acontecimientos que quieren describir.

*a*) En primer lugar, contamos con una recopilación historiográfica de importancia fundamental: la llamada *obra historiográfica deuteronomista* (Dtr.), denominada así porque recopila las primeras tradiciones siguiendo criterios inspirados en el libro del Deuteronomio; a ella debemos la redacción y edición de al menos dos (quizá tres) fases del quinto libro del Pentateuco (a excepción de Dt 32; 33 y 34) y de los libros de Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes[26]. Para las narraciones patriarcales, del éxodo y de la marcha a través del desierto, tenemos

26. El análisis de H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, Gotinga 1982, 227 s. (siglo VII) demuestra la gran cautela con que hay que examinar estos textos. ¡Cuánto mayor para épocas anteriores!

las fuentes J y E del Pentateuco, o mejor dicho, de los primeros cuatro libros del Pentateuco. La segunda de ellas está atestiguada muy pocas veces, motivo por el que algunos autores dudan de su existencia. En cualquier caso, después de Génesis es difícil distinguir J y E, por lo que los análisis pertinentes son realizados en general sobre el primer libro de la Biblia. De una época verosímilmente anterior al siglo VII a.C. (fecha de la reforma de Josías, ver más abajo pp. 305 ss.) datan antiguas recopilaciones de leyes, como el llamado «Código de la Alianza» (Ex 21-23), y antiguas composiciones épico-heroicas: Jue 5 y los dichos patriarcales de Gen 49 y Dt 33. De la primera de las dos (la colección de leyes) se pueden deducir interesantes datos relativos a la comunidad agrícola en Israel. Pero desgraciadamente resulta difícil usarla por la imposibilidad de fechar estos textos con un mínimo de seguridad. Los cantos épico-heroicos sólo de vez en cuando nos ofrecen elementos útiles para una historiografía, pues tampoco pueden datarse con precisión.

*b*) Parece que J y E fueron reunidos poco antes del exilio; pero también han sido sometidos a una revisión de tipo deuteronómico o deuteronomista. Esta revisión ha introducido, siempre en momentos oportunos (p.e. Gen 15; Ex 13,1-10; 19,3-8; 34,10-13; etc.), secciones que tienen como finalidad clara servir de clave de lectura del pasaje siguiente. También para los profetas Oseas, Jeremías y Ezequiel se admite generalmente una redacción deuteronomista; esta tesis ha sido propuesta recientemente también para Isaías[27] por O. Kaiser. Una redacción de esta naturaleza resulta asimismo verosímil para determinados pasajes de Amós[28]. Todos estos profetas (en los pasajes que podemos separar de la redacción deuteronomista) nos ofrecen muy pocas noticias sobre el final de la época pre-exílica; lo mismo podemos decir de los libros de Nahum, Habacuc y Sofonías.

En el período post-exílico antiguo, los cuatro primeros libros del Pentateuco fueron sometidos a una redacción final por obra de P, la fuente más reciente del Pentateuco. Como puede verse, en todos estos casos nos encontramos a finales del período exílico o a comienzos del post-exílico, es decir, no antes de la segunda mitad del siglo VI a.C.

*c*) Otra gran obra historiográfica es la de Crónicas, a la que hasta hace poco se le solía añadir también los libros de Esdras y Nehemías.

---

27. Ver más arriba, n. 5.

28. W.H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches*: ZAW 77 (1965) 168-193, y mi libro *Il profeta Amos*, Brescia 1982, 31 ss.

En este complejo literario, la historia sagrada acaba por imponerse decididamente a la historia secular, por lo que resulta de relativamente poca utilidad al historiador. Pero en algunos puntos no faltan noticias auténticas y, por tanto, importantes.

*d*) Del Salterio se pueden deducir escasos elementos. Se trata por lo general de noticias contenidas en otras obras, y también de redacción tardía. Son prácticamente nulos los datos que podemos extraer de los libros sapienciales, canónicos y deutero-canónicos. Sólo lo poco que se nos dice de las normas de comportamiento nos permite elaborar mínimas reconstrucciones ambientales, siempre con la problemática aneja de la dificultad de una datación. El libro de las Lamentaciones nos ofrece informaciones sobre Jerusalén poco después de la destrucción del 587/586 (ver más abajo pp. 316 ss.). De la época post-exílica, en cambio, contamos con los libros de Esdras y Nehemías, y con los de los profetas Ageo, Zacarías 1-8, Abdías y Malaquías, todos interesantes por las noticias que nos ofrecen, pero que debemos tomarlas *cum grano salis*. De los profetas Joel y Jonás no recibimos noticia alguna de tipo historiográfico; lo mismo podemos decir de los libros de Rut y Ester y de los deutero-canónicos Judit y Tobit, además de los añadidos a Ester y Daniel. Las noticias del libro de Daniel son interesantes para estudiar el *modus operandi* de un apocalíptico, pero nada más. Resulta interesante, en cambio, el apócrifo 3 Esdras por las noticias que nos ofrece sobre la época del exilio.

*e*) También los deutero-canónicos Baruc y 1-2 Macabeos son interesantes para los períodos que tratan.

*f*) Fuera de la Biblia, pero dentro de la tradición hebrea, contamos con el historiador Josefo, que más tarde adoptó el nombre de Flavio. Se trata de un sacerdote hebreo que, tras participar como comandante en la revuelta judía en Galilea, se pasó a los romanos en tiempos de la guerra de Vespasiano y Tito (67-70 d.C.). Sus obras son las *Antiquitates*, importante fuente que en gran medida discurre paralela a la Biblia hebrea, el *Bellum*, que trata de la revuelta de los años 67-74, y un trabajo apologético, *Contra Apionem*. Una edición manual útil es la de R. Marcus y H.St.J. Thackeray (eds.), *Josephus*, 9 vols., Cambridge, Mass. 1926-1965, con texto crítico griego y tradución inglesa al lado. No siempre resulta fácil hacer un uso históricamente adecuado de los materiales de Flavio Josefo. En primer lugar, escribe para legitimarse a sí mismo ante los romanos, y después para defender el hebraísmo frente al paganismo. Cita también con frecuencia textos de autores fenicios y griegos definitivamente perdidos y, por tanto, imposibles de controlar. De ahí que resulte difícil no sólo verificar la

exactitud de los datos, sino incluso tomarlos en consideración. En cualquier caso, el carácter apologético de la obra levanta sospechas, hasta el punto que, según algunos autores, Flavio Josefo sólo nos ofrece materiales de segunda o tercera mano, de escaso valor para el historiador[29]. También los autores clásicos citados por Flavio Josefo han sido recopilados en la colección de M. Stern, *Authors*.

*g*) Encontramos otras noticias en Filón de Alejandría y, más tarde, en Eusebio de Cesarea; también en otros autores antiguos, paganos o cristianos[30]. Con frecuencia se trata de materiales muy interesantes, pero otras veces son de escaso valor, bien por su planteamiento apologético o edificante, bien por su carácter polémico; en este último caso se trata a menudo de textos que reflejan una notable ignorancia del tema, pero interesantes porque nos muestran cuáles eran, ya entonces, los prejuicios hacia el hebraísmo.

*h*) Como ya hemos dicho, Israel es mencionado regularmente en fuentes orientales antiguas a partir del siglo IX a.C. Los textos de cierto relieve han sido recopilados y traducidos en la colección *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, de J.B. Pritchard (ed.), Princeton [3]1969, acompañada de otro volumen: *The Ancient Near East in Pictures*. Los textos semítico-occidentales, particularmente importantes por las afinidades étnicas y lingüísticas con Israel, aparecen en la edición crítica de H. Donner - W. Röllig, *Kanaanäische uns aramäische Inschriften*, 3 vols., Wiesbaden [3]1968 ss. y en la de J.C.L. Gibson, *A Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, 3 vols., Oxford 1971-1982. Esta última obra debe ser utilizada con cierta cautela, debido a las numerosas y a veces subjetivas reconstrucciones del texto por parte del autor. Sus respectivas abreviaturas son KAI y SSI.

*i*) El texto más antiguo que menciona explícitamente a Israel es la estela del faraón Mernepta, de la segunda mitad del siglo XIII a.C., hallada en Tebas, con una copia en Karnak. El hecho de que el texto exista por duplicado confiere seguridad a su forma literaria. Data del quinto año del monarca (ca. 1237-1225 en la cronología «intermedia»,

---

29. A. Schalit, *Zur Josephusforschung*, Darmstadt 1973, y Hayes-Miller* 1 ss. Una valoración negativa reciente de la obra de Flavio Josefo en G. Garbini, *I Fenici...*, cap. VII.

30. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalén I 1974, II 1980, III en preparación. Trae sólo autores paganos.

ca. 1224-1204 en la «baja»), por tanto del 1231 o del 1219 aproximadamente. En su conclusión dice así (traducción de S. Moscati[31]):

> Los príncipes son sometidos y dicen: '*šhalām*'.
> Ninguno alza ya la cabeza entre los «nueve arcos».
> Devastada está Tehenu, pacificada Hatti,
> saqueada está Canaán, con todo tipo de mal.
> Deportada ha sido Ascalón, capturada Guézer,
> aniquilada Janoán, devastado Israel,
> sin descendencia posible.
> Hurru se ha convertido en una viuda para Egipto.

Los «nueve arcos» es una expresión para designar a los pueblos ligados a Egipto mediante un tratado de vasallaje. Evidentemente, aquí se han rebelado y han sido sometidos de nuevo. «Tehenu» es un nombre para designar a Libia. Ascalón (coord. 107-118) se encuentra al suroeste de Canaán, y se convertirá poco después en una ciudad filistea; Guézer se sitúa en la zona centro-occidental (coord. 142-140); Janoán ha de ser probablemente identificada con *tell en-na'am,* según la válida propuesta de Alt, y se halla situada a pocos kilómetros al suroeste del lago de Tiberíades (coord. 197-236; H. Engel en la n. 31).

La estela localiza a Israel en Canaán, pero con un determinativo que indica la «tribu», la «población no sedentaria», en contraposición a la «población sedentaria», a la que se hace referencia en otros casos. Parece, pues, que Israel, según este texto, se encuentra en fase de transición a la sedentarización[32]. Se trata de una interpretación aceptable del texto, aunque, como veremos en seguida, no es la única posible.

Los problemas empiezan en cuanto sometemos el texto a un examen más profundo. La estela se refiere, en gran parte, a una campaña contra

---

31. S. Moscati, *I predecessori d'Israele,* Roma 1956, 54 ss. Ver también H. Engel, *Die Siegesstele von Marnepta. Kritischer Überblick über die verschiedenen Versuche historischer Auswertung des Schlussabschnittes:* Bibl 60 (1979) 373-399.

32. J. Bright* 114 ss.; cfr. también E. Otto (más abajo, n. 35) 80, n. 1 y A. Lemaire* 18, n. 2. En un primer momento, O. Eissfeldt sostuvo que el egipcio *yšr'r* no podía ser identificado con *yśr'l* (Israel), pero posteriormente aceptó la equivalencia de los dos términos, sin ofrecer explicaciones, cfr. *CAH* II, cap. XXVIa, ²1965, 14 con II, 2 ³1975, 318 y 544 s. (señalado por J.M. Sasson). Los dos estudios más recientes sobre este importante documento son los de G. Fecht, *Die Israelstele, Gestalt und Aussagen;* y E. Hornung, *Die Israelstele des Merenptah:* ambos en *Fontes atque Pontes, Fs H. Brunner,* Wiesbaden 1983. Según D. Conrad (ver más abajo, Apéndice I, II párrafo 3), el año sería el 1207.

Libia («Tehenu»), es decir, hacia occidente. ¿Cómo es que de pronto el faraón y sus tropas se encuentran en oriente, en Asia? Por otra parte, los egiptólogos nos hablan de la escasa precisión de los escribas egipcios de la época, un elemento puesto de manifiesto por algunas incongruencias dentro del texto. Finalmente existen dudas sobre la historicidad de una campaña del faraón en Canaán por esta época: J.A. Wilson, que ha preparado la traducción para ANET, considera el texto «un canto de alabanza al faraón universalmente victorioso». Aparte de estas dificultades intrínsecas, observamos también que el texto suministra escasas noticias sobre el Israel que menciona; en realidad sólo nos habla de su presencia en la zona y de que no era sedentario. Nada más. ¿Se trata de un grupo étnico en formación, y no (¿todavía?) de una entidad política? ¿Dónde se encontraba exactamente? ¿Qué leyes lo regían? ¿Cuáles eran sus relaciones con Egipto y con sus propios vecinos? Por lo que respecta a la localización de Israel en la estela, si aceptamos que los escribas proceden de sur a norte en la identificación de las poblaciones (como parece lógico para quien mira desde Egipto), tendremos que pensar en la Galilea media o alta, algo que resulta verosímil, como después veremos (pp. 211 s.). Finalmente hay que decir que la estela no proporciona noticias que podamos relacionar con los textos bíblicos, pero este detalle hay que atribuirlo probablemente al carácter inadecuado de estos últimos. Tal vez el nombre de Mernepta deba ser relacionado con un manantial situado un poco al norte de la actual salida occidental de Jerusalén: «las aguas de *Neftô*$^{a}$*ḥ*» (Jos 15,9 y 18,15[33]). Pero no es seguro.

*j*) Pero hay más. Dado que la noticia sobre la presencia de una entidad llamada Israel parece irreconciliable con la cronología tradicional del éxodo, algunos autores han pensado en la presencia en Palestina de un grupo israelita independiente del que protagonizó el éxodo[34]. Pero después veremos (pp. 135 ss. y 161 ss.) que la secuencia cronológica de los libros bíblicos del Génesis y del Éxodo es obra de la redacción, lo que explica que el problema no existe en realidad.

---

33. J. Bright* *ibid.*; mi obra *Le livre...*, 125 y R.G. Boling, *Joshua*, AB &, Garden City 1982, 369 (sin tomar una decisión, pero inclinado a la duda). La localidad es hoy identificada con el pueblo árabe abandonado de *Lifta*, cercano a la salida occidental de Jerusalén, coord. 168-133.

34. W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden 1962, 240 s.; S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, BWANT 85, Stuttgart 1965, 72 ss. y Gunneweg* 43 s.

Tampoco me parece aceptable el reciente intento de E. Otto[35] de relacionar la mención de Israel en la estela con la presencia de Jacob y de su grupo en la región de Siquén (Gen 33,18-35). Según el texto, Israel se encontraría más al norte.

*k*) Otro texto de gran importancia es la estela de Mesha, rey de Moab, de la segunda mitad del siglo IX a.C.[36] Nos presenta un resumen, en parte paralelo, pero en gran medida suplementario, de 2 Re 1,1 y del cap. 3, pero desde la perspectiva moabita. Por aquel tiempo, Moab consiguió liberarse de la ocupación israelita durante el reinado del «hijo de Omrí» (en cambio, según 2 Re 3, se trata de Jorán, hijo de Ajab y, por tanto, nieto de Omrí; la ocasión de la rebelión habría sido la muerte de Ajab, ver más abajo pp. 273 s.). De la estela se desprende también que los «hombres de Gad se habían establecido en la región de Atarot desde tiempo inmemorial» (lín. 10); se trata del actual *ḫirbet el 'aṭṭārūs* (coord. 213-109).

Por esta razón, algunos autores prefieren empezar la historia de Israel a partir del siglo VIII a.C.; cfr. más arriba, pp. 51 s.

---

35. E. Otto, *Jakob in Sichem*, BWANT 101, Stuttgart 1979, 199 ss.
36. Cfr. mi *Introduzione...*, 641 ss.

# Capítulo III
# DAVID

## 1. La tradición

La tradición bíblica es unánime al afirmar que, en los últimos años del II milenio y en los primeros del I milenio, se constituyó en Palestina y en los territorios circundantes un estado monárquico unitario, modelado según los grandes imperios del Próximo Oriente antiguo. Los orígenes de este estado unitario fueron modestos: el núcleo original estaba formado por la tribu de Judá y por grupos afiliados a ella; poco después se les unió también Israel en sentido estricto, es decir, el Norte, constituido principalmente por las tribus de Efraín y Manasés (en el altiplano central), y por las de Galilea. Benjamín, tribu de dimensiones reducidas y de escasa capacidad económica (aunque conocida por sus proezas militares), y encajonada entre los confines de Judá y Efraín, pertenecía un poco al Sur y un poco al Norte, como ocurre con frecuencia en regiones que ocupan una situación geográfica parecida.

*a*) Ahora bien, conviene señalar que la división entre Norte y Sur (Israel en sentido estricto, llamado también «casa de José», y Judá o «casa de Judá», respectivamente) parece haber sido una división originaria en los ámbitos étnico y político, en cuanto que existió probablemente ya antes de la disolución del reino unido tras la muerte de Salomón (ver más abajo pp. 252 ss.). La división existió seguramente también en el plano religioso. Y a pesar de las obvias afinidades entre los dos grupos, parece que fue un hecho evidente[1]. Esto es lo que

1. Cfr. A. Alt, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda:* VT 1 (1951) 2-22; KS II, 116-134: 4/117; y R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament* I, París 1958, 146-149 (hay traducción española). Para una defensa a ultranza de la unidad

podemos afirmar, aunque la tradición bíblica tiende a presentar a los dos grupos fundamentalmente unidos, si no identificados, al menos en el plano religioso y en el de los proyectos. Según la tradición, tal unidad se vio sólo turbada por la impiedad del Norte y de sus reyes. Pero al parecer, fueron dos entidades políticamente distintas, que el imperio davídico nunca llegó a amalgamar. Como veremos después (pp. 98 ss.), el imperio refleja la forma de gobierno conocida como «unión personal», en la que dos o más naciones, con estructuras de gobierno distintas, tienen un mismo soberano. La afirmación bíblica de que los dos grupos formaban uno solo debe ser considerada con mucha cautela, pues se trata de una afirmación no política, sino religiosa. Algo parecido a lo que ocurre actualmente entre los cristianos de orientación ecuménica, que confiesan la unidad de la iglesia a pesar de sus obvias divisiones. Sólo con la aparición de la comunidad samaritana en un momento no preciso del periodo post-exílico (ver más abajo pp. 355 ss.) parece que la unidad confesada hasta entonces en contra de toda evidencia fue cediendo paso a la conciencia de que existían en la región dos comunidades monoteístas que se autodenominaban «Israel» y que apelaban a la Torá y a Moisés.

*b*) Jos 17,12-13 // Jue 1,27-35[2] se refieren a un período que no podemos determinar con exactitud, pero que corresponde ciertamente a la época de David (ver más abajo pp. 94 s.). Pues bien, en Jue 1,28 se dice explícitamente que Israel, al parecer de forma pacífica, consiguió someter en calidad de vasallos (no es correcta la traducción «someter a *corvée*») a las ciudades-estado de las llanuras del Norte, que, en el momento de la conquista, habían logrado conservar su independencia; y se trata de ciudades mencionadas en parte ya en el archivo de El Amarna. La región se vio así por primera y última vez en su historia, aunque sólo fuera por breve tiempo, unificada bajo un solo cetro, y no dividida en decenas de entidades autónomas. También Jerusalén fue conquistada e incorporada al reino unido, del que llegó a ser capital: más tarde, tras la división del reino, pertenecerá a Judá.

*c*) Durante los años sucesivos, el reino unido pudo expandirse de forma notable, gracias a la habilidad política y a la destreza militar de

---

sustancial entre Israel y Judá, ver Z. Kallai, *Judah and Israel - A Study in Israelite Historiography:* IEJ 28 (1978) 251-261. Pero los elementos en contra de esta tesis me parecen más fuertes que los datos en su favor, si bien nos movemos en el plano de las hipótesis.

2. Cfr. mi libro *Judges...*, ad locum.

David. Más aún, parece que esta dinámica expansionista fue la base de su fuerza originaria. En poco tiempo vemos sometidas a la corona de David, bien por conquista o por sumisión espontánea, a toda la Transjordania (Amón, Edom y Moab) y a gran parte de Siria, formada por distintos reinos arameos. Lo mismo que Israel, los pueblos de las dos regiones eran también de formación reciente. Una vez que empezó a declinar la capacidad de expansión del reino (proceso que comenzó ya con Salomón; ver más abajo pp. 123 ss.), para cesar casi por completo tras la ruptura de la unión personal, se fue apagando también la soberanía israelita en la región.

*d*) Como hemos dicho líneas arriba, la existencia del imperio no es confirmada por las fuentes de la época que conocemos hasta el momento. Pero, como hemos visto, resulta más que verosímil.

Había, de hecho, condiciones políticas objetivas que permitían la constitución del imperio davídico: los asirios estaban todavía lejos de la región y Egipto pasaba por uno de sus frecuentes períodos de crisis[3]. No se trata de una prueba, sino de una posibilidad; pero las noticias que recibimos son con frecuencia tan importantes en el campo político y económico, que resulta extraño que hayan sido inventadas.

*e*) Por lo demás, y debido precisamente a esta ausencia de materiales orientales antiguos, nos vemos obligados a recurrir exclusivamente a los textos bíblicos, cuya problemática ya hemos examinado más arriba. Los textos se hallan recopilados en las siguientes colecciones:

1. La «Historia de la ascensión de David al trono» (1 Sam 16 - 2 Sam 4), recopilación de la que nos ocuparemos con detalle en breve, a propósito de las relaciones entre Saúl y David (ver más abajo pp. 81 ss.).

2. Las «Narraciones del Arca», que examinaremos después (pp. 90 ss.), empiezan en 1 Sam 4 con la captura, por parte de los filisteos, del objeto sagrado tras la derrota que abrió las puertas a la introducción

3. Por lo que respecta a Mesopotamia, ver entre otros A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago-Londres 1964, 166 y D.J. Wiseman, CAH II,2 ³1975, 443 ss.; para Egipto, K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period...*, 220 y 235 s., y J. Cerny, CAH II,2 ³1975, 606 ss. En otras palabras, como dice pertinentemente Malamat 1983, 10: «Digámoslo con Maquiavelo: la *ocasión* era propicia, ¿pero quién era el señor que poseía la *virtud*?».

de la monarquía en Israel. En el cap. 5 son narrados los estragos que causó entre los filisteos la inadecuada manipulación del objeto sagrado; el cap. 6 nos cuenta cómo los filisteos, no sabiendo el modo de evitar tales estragos, se deshicieron del Arca. Ésta llegó primero a Bet Shemesh (coord. 147-128) y después a Kiriat Yearín (coord. 159-135), de donde David la transportó a Jerusalén una generación después (2 Sam 6). Se trata de un relato tejido de elementos legendarios e incluso humorísticos.

3. Es importantísima la «Historia de la sucesión al trono davídico»[4]. Incluye 2 Sam 9-20 y 1 Re 1-2, precedidos quizá por 2 Sam 21,1-14. La importancia de esta composición se ve disminuida por una serie de factores: la dificultad de establecer su género literario y su propósito, elementos sobre los que no han llegado a un acuerdo los estudiosos. Lo cierto es que hasta hace bien poco la «Historia» era considerada un ejemplo preclaro de la antigua historiografía israelita, quizá incluso el ejemplo más antiguo jamás producido[5]. Hoy somos un poco más prudentes, o quizá menos ingenuos: el estudio citado de Whybray habla con razón de una «novela histórica», haciendo hincapié en el carácter novelesco de las escenas que tienen lugar en habitaciones (2 Sam 13), al tiempo que la «Historia» se caracteriza por el desarrollo de la narración en clave familiar. En cambio, la impresionante escena de 2 Sam 12 es claramente legendaria. Pero, como hemos dicho, ni siquiera el propósito de la obra está suficientemente aclarado. Entre las distintas tesis propuestas, la más verosímil me parece la de Ishida: en su origen, la narración pretendía legitimar la ascensión al trono de Salomón al margen de la línea dinástica directa, según la cual el trono

---

4. La historia ha sido «descubierta» y tratada por L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids,* BWANT III,6, Stuttgart 1926, *Das kleine Credo,* Wiesbaden 1965, 119-253; cfr. también R.N. Whybray, *The Succession Narrative,* SBTh II,9, Londres-Filadelfia 1968; E. Würthwein, *Die Erzählung von der Thronnachfolge Davids - theologische oder politische Geschichtsschreibung?,* ThS 115, Zúrich 1979; T. Ishida, *Solomon's Succession to the Throne of David - A Political Analysis,* en T. Ishida (ed.), *Studies...,* 175-187. Para un análisis fundamentalmente estético-literario, ver J. Fokkelman, *King David,* Assen 1981; de este importante trabajo, ver la (quizá demasiado) detallada recensión de F. Langlamet: RB 90 (1983) 100-148, y la nuestra: Hen 5 (1983) 268-272. Un intento de ampliar la obra incluyendo en ella otros textos, G. Garbini, *«Narrativa della successione» o «storia dei Re»?*: Hen 1 (1979) 19-41. Para las secciones más antiguas, ver F. Lamglamet, *David, le fils de Jessé:* RB 89 (1982) 5-47.

5. E. Meyer, *Geschichte des Altertums* II,2, reim. Stuttgart 1953, 281-286: 285 s.

correspondía al hermano mayor Adonías. En este contexto, David aparece como un personaje en plena decadencia física y moral, que abandona los asuntos de Estado en manos de su general Joab. Y para evitar que se prolongase tal situación (también Adonías parece haber estado sometido a la voluntad de Joab), la intervención de Salomón, aunque acompañada de asesinatos políticos, constituía en cualquier caso un mal menor. A pesar del marco familiar, resalta evidentemente el elemento político.

4. En los capítulos 5 y 8 de 2 Samuel encontramos un resumen de las campañas de David, que podemos añadir al 3 o ponerlo delante del 1, como se hace a menudo. Originalmente debía de formar también parte de él el informe de la conquista de la capital amonita, insertado ahora en la historia del adulterio de David (2 Sam 10-12).

5. En los libros de las Crónicas, cuando los textos no se limitan a ser paralelos de Samuel y Reyes, David es descrito con rasgos hagiográficos. En consecuencia, sólo en raras ocasiones pueden servirnos de fuente propiamente dicha.

6. En el plano arqueológico, pocos y controvertidos son los descubrimientos que pueden atribuirse a la época de David. Los trataremos junto con los de la época salomónica (ver más abajo pp. 114 ss.).

## 2. **Las tradiciones davídicas**

En el antiguo mundo oriental nada se oponía en este momento a la aparición de un imperio en Palestina y Siria. Sin embargo, en cuanto los grandes imperios empezaron a asomarse por la región, se vio acelerada la crisis de lo que había quedado del reino unido. Entre tanto, logró conservar su poder durante 70 años a partir de comienzos del siglo X.

*a*) Según la tradición bíblica, David es coronado sobre todo rey de Judá (del Sur) en Hebrón, localidad de la que se había apoderado (2 Sam 2,1-3) mediante una incursión desde el Negueb, donde poseía una especie de feudo donado por los filisteos, de los que se había convertido en vasallo (ver más abajo pp. 84 s.). De hecho, 2 Sam 2,4 dice que «los hombres de Judá» lo coronaron rey. Pero el hecho de que se hubiese apoderado de Hebrón por las armas nos hace sospechar que «los hombres» no actuaron espontáneamente, sino que se vieron obligados a reconocer y legitimar una situación de por sí irreversible. Su capacidad de tomar decisiones estaba de hecho mermada.

*b*) Por aquel tiempo, el Norte (Israel en sentido estricto) se estaba recuperando lentamente de la derrota infligida por los filisteos poco antes en la batalla de Gelboé, en la que cayeron el rey Saúl y tres de sus hijos [6]. Al parecer hubo casi cinco años de desórdenes y dificultades de diverso género, después de que Abner, tío y general de Saúl, decidiese poner en el trono al hijo superviviente del monarca difunto, Isbaal (el nombre, manipulado en 2 Samuel, aparece en forma correcta en 1 Cro 8,33 y 9,39), y establecer la sede provisional del reino en Majanain (Transjordania), probablemente el actual *tell-haǧǧiaǧ* (coord. 214-177), fuera del radio de acción de los filisteos. Los textos nos hablan también de luchas entre Israel y Judá, y en una ocasión mencionan un singular desafío entre algunos héroes del Sur y del Norte (2 Sam 2,12 - 3,1). Pero pronto cayó lo poco que quedaba de la casa de Saúl: Isbaal, descrito por los textos como persona débil y poco resuelta, se vio pronto mezclado en conflictos con Abner, de quien se creía ultrajado; y el general se pasó al bando de David (3,7 ss.). El asesinato de ambos por motivos aparentemente relacionados con venganzas familiares y privadas (3,22 ss. y 4,1 ss.) suprimió definitivamente todos los obstáculos del camino de David: tras siete años y medio de reinado en Hebrón, fue elegido también rey sobre el Norte por «todos los ancianos de Israel» (2 Sam 5,1-4).

## 3. **Los orígenes de David**

Sobre los orígenes y el comienzo de la carrera de David, un judaíta de modesta cuna, aunque no indigente (la familia tenía su propio rebaño), tenemos una serie de narraciones en gran medida legendarias e incluso novelescas, en algunos casos también contradictorias.

*a*) La tradición es unánime al afirmar que David inició su carrera en el séquito de Saúl, y la continuó y perfeccionó en cierto sentido a expensas de éste. En la «Historia de la ascensión de David al trono», una obra favorable a David y contraria, por tanto, a Saúl, los méritos del primer rey de Israel aparecen con toda claridad, tanto en el campo político como en el militar; pero el prejuicio filo-davídico presenta la fase final del reinado de Saúl como un período caracterizado por de-

---

6. Sobre este tema ver mi artículo *Il regno di 'Ešhba'al, figlio di Saul:* RSO 40 (1965) 91-106, en inglés en OTOS 31-49.

cisiones erróneas: el lector acaba con la impresión de que el rey era ya un hombre incapaz en el plano político, indigno en el religioso y psíquicamente desequilibrado, una persona que sospechaba de todo el mundo y que sufría de manía persecutoria, presa frecuente de *raptus* homicidas y de estados de depresión. Lo lógico era que otra persona más capaz y más digna lo sustituyese; ¿y quién más cualificado que su hábil general?

*b*) Basándose en una serie de argumentos, la «Historia» trata de demostrar la tesis de que Saúl ya no era un hombre adecuado para reinar, y que el reino debía pasar a David.

En 1 Sam 16,1-13, un pasaje fundamentalmente deuteronomista, David es designado directamente por Dios y «ungido» rey por Samuel en sustitución de Saúl, definitivamente rechazado[7]. Sólo M. Kessler (1970) considera antiguo este pasaje.

En 18,17-27 David se casa con Mical, hija de Saúl, tras haber sido sometido a pruebas de valor propias de una novela. No es probable que el pasaje haya sido totalmente inventado: en 1 Sam 25,44 la mujer es dada como esposa por Saúl a cierto Palti(el), quien más tarde se vio obligado a sufrir lo que le parecía una intolerable humillación: devolver Mical a David (2 Sam 3,15). La tesis según la cual la mujer habría sido entregada primero a David y después, en vida de éste, dada a otro, no se adecua muy bien con lo que sabemos de la jurisprudencia y de la praxis posterior en Israel (cfr. Dt 24,1-4 y Jr 3,1). En cualquier caso, sea cual sea el valor histórico de la narración, una vez muertos Saúl y sus hijos, quedaba sólo Meribbaal (su nombre correcto se encuentra también en Crónicas), hijo de Jonatán y nieto de Saúl. Y dado que no podía acceder a la realeza por ser tullido de ambos pies a causa de un incidente que había sufrido de niño (2 Sam 4,4), el matrimonio de David con la hija de Saúl lo colocaba directamente en la línea de sucesión al trono, a falta de otros herederos.

Existen otros elementos muy conocidos en las tradiciones populares, que insisten en la idea de que el mejor (David) estaba llamado a sustituir al menos bueno (Saúl). Uno de esos elementos es la atribución a David de proezas extraordinarias en el campo de batalla (1 Sam 17: el «gi-

---

7. Me parece improbable la existencia de una relación directa entre 1 Sam 16,13a y 1 Re 1,39a, como sostiene Mettinger (*op. cit.*, 207): los dos textos tratan de la «unción» de un rey y se parecen en cuanto que describen el mismo acto.

gante» Goliat[8], un texto que contradice en algunos puntos las noticias del precedente 16,17 ss. y de 18,20-27 y otros), motivo por el que alguien habría cantado maliciosamente bajo las ventanas de Saúl el siguiente estribillo:

> Saúl mató a mil,
> David a diez mil (1 Sam 18,7; cfr. 21,12; 29,5).

Otro elemento es la frase pronunciada por los ancianos del Norte que acudieron a coronar a David: «Ya entonces, cuando Saúl era nuestro rey, tú eras quien guiabas a Israel» (2 Sam 5,2; una afirmación que no puede ser confirmada por las fuentes).

Un tercer elemento por el que la realeza tenía que recaer sobre David, y no sobre un superviviente de la casa de Saúl, era su designación por parte de la asamblea, mediante un procedimiento que podríamos llamar democrático.

*c*) Para el último redactor deuteronomista, el elemento decisivo era el primero, es decir, la designación divina. Es interesante observar que estamos ante un motivo confirmado en otros lugares del Próximo Oriente antiguo: la designación divina directa como elemento legitimante de quien subía al trono sin formar parte de la línea dinástica. En el Antiguo Testamento mismo tenemos el caso de Jehú, rey de Israel, designado y «ungido» por un profeta (2 Re 9). En el mundo arameo antiguo contamos con el caso de Zakkur, rey de Hamat, en cuya estela se lee: «Yo soy Zakkur, rey de Hamat y de *L'Š*, un hombre humilde [...] Ba'al *ŠMYN*; y me ha elevado a sí y... me ha hecho rey sobre Hazrak...», continuando después con la descripción de las luchas que tuvieron que sostener con los pueblos vecinos (KAI 202, SSI II, 5, lín. 2). En las inscripciones reales asirias encontramos ejemplos parecidos[9].

*d*) Pero valor legitimante tienen también las continuas demostraciones de amistad hacia la casa de Saúl y los informes que tratan de

8. También este texto es tardío, probablemente de la época persa, tal como se deduce del vocabulario (A. Rofè, Jerusalén, comunicado oral).

9. Procedimientos análogos están bien atestiguados también en Asiria, cfr. H. Tadmor, *History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions*, en F.M. Fales (ed.), *Assyrian Royal Inscriptions - New Horizons*, Roma 1981, 13-33; y *Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature*, en H. Tadmor - M. Weinfeld, *History, Historiography and Interpretation*, Jerusalén 1983, 36-57. De este último e importante estudio sólo he podido utilizar parcialmente las pruebas de imprenta.

salvaguardar a David de cualquier responsabilidad ante la caída en picado de Saúl y ante la muerte de Abner (2 Sam 1,13-16; 4,9-12; 9,1 ss.; cfr. los poemas 1,19-27 y 3,33-34, donde importa poco si David fue o no el autor). De 2 Sam 16,5-14 se deduce claramente que la gente acusaba a David de delitos de este tipo.

*e*) En esta dirección legitimante apuntan también los oráculos que habría recibido David según 2 Sam 2,1-4; 3,9-10.18; 5,2b. Tratan de demostrar que, en su ascensión al trono, no sólo intervinieron fuerzas humanas, sino la mismísima voluntad divina. Estos textos vendrían a completar el primer motivo.

## 4. **Saúl**

Todo lo que venimos diciendo nos obliga a abordar ahora brevemente el reinado de Saúl.

*a*) Si hasta ahora no hemos hablado de Saúl, se debe al carácter insuficiente de las fuentes. Éstas demuestran poco interés directo por el primer rey de Israel: lo mencionan sólo para defender la tesis de que su elección fue un acto de impiedad (1 Sam 8 y 10,17-27), pues de esa forma el pueblo renegó de la soberanía divina. Y se trata de un texto que ofrece la clave de lectura de los otros dos (caps. 9 y 11), más antiguos y originalmente favorables a la elección. En el primero tenemos un resumen novelado de la designación de Saúl por parte de Samuel, por mandato divino. El segundo nos habla de su primera y decisiva victoria sobre los amonitas, cuando liberó del asedio de éstos a la localidad de Yabes de Galaad, en Transjordania, de localización incierta (tal vez *tell el-maqlub*, coord. 214-201, junto al *wādī yabiś*, que ha conservado el antiguo nombre). A la victoria seguiría la aclamación popular de quien se había revelado como un carismático en el sentido propuesto por Weber[10]. Pero todo esto es ya percibido como desarrollo de la sección precedente, netamente antimonárquica y personalmente desfavorable a Saúl. Por otro lado, se habla de Saúl únicamente en función de David, el hombre que va ascendiendo progresivamente.

10. M. Weber, *Das antike Judentum*, Tubinga 1920, 52 ss. y 92 ss.; y *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga [4]1956, I 140 ss., II 662 ss.

*b*) El procedimiento resulta bastante transparente, pues el narrador va insertando entre los textos que hablan de las gloriosas empresas de Saúl pasajes orientados a desacreditarlo, p.e. 1 Sam 13-14, donde los protagonistas son Saúl y su hijo Jonatán. En esta sección, padre e hijo consiguen una victoria decisiva sobre los filisteos, que parecen haber sido incluso expulsados del altiplano central. Un añadido al cap. 15 nos habla de la expedición de Saúl contra los amalecitas. No se trata de la población nómada del sur, con la que Israel tuvo dificultades en el momento del éxodo, sino de una población autóctona, situada en la zona noroccidental del altiplano central[11], cerca de *pir'atôn,* cuyo nombre se conserva en la actual *far'atā* (coord. 165-177). 2 Sam 4,2-3 y 21,1-14 hablan de una expedición contra otras poblaciones autóctonas del altiplano (los gabaonitas, con los que Israel estableció al parecer una relación de alianza). En consecuencia, Saúl no sólo habría conseguido desalojar a los filisteos, sino que sometió al menos a dos poblaciones cananeas del altiplano.

Pero los caps. 13-15 están desfigurados por añadidos o reelaboraciones que pretenden demostrar la culpabilidad de Saúl y de su hijo en el plano teológico y, por tanto, la indignidad del primero para seguir ejerciendo la realeza. En 13,7b-14 interviene el rey en una liturgia, acción considerada sacrílega; y en 14,24-34 padre e hijo violan, aunque sea inconscientemente, un voto solemne. En 15,1 ss. tenemos un episodio relacionado con un anatema que debía haber sido aplicado de forma total, según el concepto deuteronomista de la guerra santa, pero que Saúl sólo lo aplicó parcialmente. Como resultado, el rey es definitivamente indigno de desempeñar sus funciones, por lo que parece inevitable su sustitución. Y ésta tiene lugar efectivamente en el cap. 16,1 ss.

Por otro lado, a partir de 16,14 ss., Saúl es presentado como un hombre presa de graves perturbaciones psíquicas, de ataques de melancolía que sólo David consigue calmar tocando la cítara, al tiempo que en 18,10-16 y 20,33 es víctima de *raptus* homicidas provocados por los celos.

*c*) La realidad, tal como la podemos reconstruir, parece mucho más prosaica. Saúl fue elegido rey por una necesidad de orden político-

11. H.J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*, BZAW 95, Berlín 1965, 44-47, con bibliografía; para su localización, ver mi *Amalek und Ephraim, Richter 5,14:* ZDPV 98 (1982) 58-62 (con mapa): 60, y Z. Kallai, art. *Timnat Heres*, en EncBibl VII (1982) 598-600 (en hebreo).

militar perfectamente detectable: los ataques de los filisteos por el suroeste y los de los amonitas por el este. En 1 Sam 8,20b, un texto deuteronomista o quizás más reciente, oímos en boca del pueblo una frase sintomática que pretende contrarrestar la argumentación antimonárquica de Samuel: «Nuestro rey deberá gobernarnos (raíz *špṭ*), salir a la cabeza de nuestras tropas y combatir nuestras batallas». Si aceptamos la tesis propuesta de manera unánime por la tradición bíblica, de que Israel, contrariamente a los otros pueblos de la región (Mesopotamia, Egipto, Siria y Palestina), no tuvo en su origen un rey, es evidente también que la institución de la monarquía no parece ser el producto espontáneo del desarrollo interno de la nación. Fue estimulada por necesidades externas: el ataque concéntrico de los filisteos y los amonitas, contra el cual carecían de defensa eficaz los grupos que formaban Israel, y que ponía en peligro la existencia misma del pueblo. La organización centrípeta que existía hasta entonces no había conseguido concentrar los recursos de que disponía Israel para su defensa. Esto explica también que en Israel haya existido siempre una fuerte tendencia antimonárquica, por lo que la caída de la casa reinante en 587/586 no fue sino la confirmación histórico-teológica de las propias tesis. La catástrofe nacional fue el castigo merecido por el pecado del pueblo. Encontramos también tesis antimonárquicas en Os 8,4 y 9,15-17, pero limitadas al reino del Norte [12].

*d*) La duración del reinado de Saúl parece que fue breve: su protagonista cayó luchando contra los mismos filisteos que en un primer momento había conseguido vencer (1 Sam 31 y 2 Sam 1). Sin embargo, los únicos datos cronológicos que nos ofrecen los textos parecen inciertos: 1 Sam 13,1 no es un texto muy claro, pues está corrompido en su primera parte; la segunda afirma, pero con una construcción sintácticamente sospechosa, que el reinado habría durado sólo «dos años» [13]; siempre que no debamos traducir: «Saúl reinó en Israel más de un año, más aún, dos años» [14], lo que no cambiaría el sentido. Me

12. F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, WMANT 49, Neukirchen 1978, 200-208.

13. K.-D. Schunck, *Benjamin*, BZAW 86, Berlín 1963, 121, que observa también (erróneamente) la insólita forma gramatical; cfr. también J.J. Bimson, *Exodus and Conquest*, JSOT-SS 14, Sheffield 1978, 97; ambos consideran que la forma está corrompida. La consideran en cambio válida M. Noth* 163 y K.D.A. Smelik, *Saul*, tesis Amsterdam V.U. 1977, 69 ss. Para un caso análogo, ver Jue 9,22 y mi obra *Judges...*, 177 ss.

14. Así R. Althann, *1 Sam. 13,1: A Poetic Couplet*: Bibl 62 (1981) 241-246.

parece, sin embargo, que el dato ha de ser tomado en serio, aunque sólo sea porque no es una cifra estereotipada[15]. Además, los dos años no son pocos, si tenemos en cuenta lo que diré a continuación. Existe un segundo texto que tampoco es muy claro: 1 Sam 27,7, donde tenemos la expresión «*yāmîm* y cuatro meses»; el primer término es usado con frecuencia no sólo para «día», sino también para «año». ¿Pero cómo entender entonces el plural? ¿Como «un año y cuatro meses»? Es difícil decirlo, pero si fuese éste el significado, el dato estaría de acuerdo con la segunda parte de 13,1 (la cifra cuarenta, propuesta por Hch 13,21 y Flavio Josefo 6,378, y la de veinte, propuesta por Flavio Josefo 10,143, son artificios para superar la dificultad); ver más abajo pp. 449 s.

*e*) Si aceptamos esta cifra, resulta que Saúl, cuya historia coincide en la segunda parte con la ascensión de David, ha sido suplantado por la tradición también en el plano literario. Como hemos visto, lo que ahora nos queda es una narración filo-davídica, en la que la persona de Saúl y sus relaciones con David han sido noveladas y dramatizadas. El primer rey de Israel ha quedado reducido a un personaje de tragedia griega: indigno sin ser verdaderamente culpable (el Destino es evidentemente sustituido por el Dios de Israel), con el equilibrio psíquico perturbado a causa de acontecimientos que le superaban y que era incapaz de afrontar adecuadamente, en continua lucha con el Dios que le había elegido y finalmente rechazado... su sustitución era sólo cuestión de tiempo. Tanto más cuanto que ya estaba preparada la persona destinada a sustituirlo: David, un valiente soldado antes de sus proezas legendarias, un hábil comandante poco después. Dada la inestabilidad mental del rey, la ruptura entre los dos sólo podía conducir a la ruina de Saúl, más débil de carácter y menos hábil políticamente. A pesar de la amistad de David con el príncipe heredero Jonatán (1 Sam 18,1 ss.; 19,1 ss.; 20,1 ss.) y de que su matrimonio con la princesa Mical (históricamente incierto, como hemos examinado hace poco) lo convertía en yerno del rey (1 Sam 18,17 ss.), los injustificados recelos del monarca hacia David empujaron a éste a la ruptura total: primero a huir, después a vivir en el desierto de Judá y finalmente a pasarse a los filisteos con la tropa que entre tanto había ido reuniendo (más tarde constituirá el núcleo central de sus tropas personales, si bien originalmente estaba formada por gente al margen de la ley: deudores insolventes y otras personas en dificultades, 22,1 ss.). Según 1 Sam 27,1

15. Ver texto y comentario citados en la nota 13.

ss., recibió de los filisteos en señal de vasallaje la localidad de Sicelag, de la que nos ocuparemos en breve (pp. 96 ss.). Tras la muerte de Saúl, David supo aprovechar con habilidad su posición de fuerza, el caos reinante en el Norte y la benévola neutralidad de los filisteos, y acabó haciéndose coronar sucesivamente rey de Judá y rey de Israel[16]. La fórmula tripartita propuesta por Humphreys (Saúl como héroe trágico en la versión más antigua de la narración; Saúl en su papel de «malo»; y Saúl como «rechazado»[17]) parece captar el fenómeno en sus líneas esenciales, si bien su tratamiento de los textos no llega a convencer. En otras palabras, según expresión de Lemche[18]: David consigue la victoria y, en cuanto vencedor, «dicta la historia».

*f*) Pero todo esto no es historia, sino tragedia literaria, novela histórica. Lo poco que parece históricamente verificable nos muestra un Saúl bien distinto: el comandante que con unas pocas, pero bien planteadas, operaciones militares consiguió acabar en un primer momento con la amenaza amonita por el Este, para liberar después el altiplano de la ocupación filistea y someter sus poblaciones autóctonas enemigas. La derrota de su ejército y su muerte en el campo de batalla marcaron el final de su obra. La tesis de la «Historia de la ascensión de David al trono» parece poco verosímil: que un loco, un maníaco presa de profundas melancolías, de *raptus* homicidas y de otros impulsos irracionales, como describe el texto a Saúl, haya podido seguir ejerciendo la suprema magistratura del reino, si bien la historia registra casos parecidos de vez en cuando. Si damos por válidas estas consideraciones, resulta dudosa la naturaleza originaria del motivo que combina la ascensión de David con el hundimiento psíquico de Saúl: sería sólo la locura de éste la que condujo a David a la corte, para ejercer en ella una especie de meloterapia (1 Sam 16,14 ss.), y la que indujo después a la fuga al futuro rey. Justificaría también el hecho, de por sí desconcertante, de que se encontrase entre los filisteos cuando Israel luchaba por su supervivencia, si bien el texto insiste (1 Sam 28,1-2 y 29,1-11) en que David y sus tropas nunca se alzaron en armas contra

---

16. J.H. Hayes, *Saul: The Unsung Hero of Israelite History:* Trinity University Studies in Religion 10 (1975) 37-47 y D.M. Gunn, *The Fate of King Saul*, JSOT-SS 14, Sheffield 1980, passim. Para un estudio analítico de los textos, cfr. F. Langlamet, *David et la maison de Saül:* RB 86 (1979) 194-213.481-513; 87 (1980) 161-210; 88 (1981) 321-332.

17. W.L. Humphreys, *From Tragic Hero to Villain: A Study of the Figure of Saul and the Development of I Samuel:* JSOT 22 (1982) 95-117.

18. N.P. Lemche, *David's Rise:* JSOT 10 (1978) 2-29.

sus hermanos del Norte. El fin de Saúl se debió, pues, a su derrota y a su muerte en el campo de batalla, y no a factores de otro tipo, celestes o terrestres.

*g*) Contrariamente a cuanto sostenía yo hace unos años[19], de todo esto se desprende un cuadro notablemente distinto del tradicional. Partiendo de Sicelag, en el Negueb, David se estableció en Hebrón, donde fue coronado rey. Después, maniobrando con habilidad entre la posición de fuerza que le proporcionaban sus relaciones con los filisteos vencedores y la descomposición militar del Norte, consiguió asumir la realeza también en Israel siete años y medio después. En ambos casos todo tuvo lugar probablemente con el consentimiento de los filisteos (es difícil imaginar que hubiesen dejado que su vasallo creciese tanto sin su permiso), que veían así despuntar la posibilidad de ejercer el dominio sobre la región en discordia, aunque sólo fuera de forma indirecta, a través de David. El resto del material parece pertenecer al género literario «novela histórica». De todo ello resulta una obra de notable valor artístico (que no ha cesado de inspirar a dramaturgos a través de los siglos), destinada a legitimar, al menos en un primer momento, la ascensión de David al trono en el puesto de un heredero de Saúl. No parece históricamente inverosímil que después se hayan conocido los dos y hayan tenido durante algún tiempo relaciones directas, ni hay razones para dudar que David iniciase su carrera en el séquito de Saúl, rompiendo más tarde con él. No conocemos los motivos que indujeron a David a dar este paso, ni sabemos por qué pensó que debía pasarse a los filisteos, cuando en una ocasión los había vencido con su ejército privado (1 Sam 23,1-5). A partir de todos estos episodios se fue forjando con el tiempo una notable obra de arte, que hace de Saúl un héroe trágico, destinado a caer porque representa al pasado, y de David un hombre en progresión, representante del futuro; una obra que describe en tonos líricos las nobles relaciones (inverosímiles en aquellas circunstancias) que unieron a David y a Jonatán; una obra que describe al primer rey como una persona atormentada, enfrentada a Dios y a su propia vocación, que acaba sucumbiendo ante esta tensión y perdiendo el equilibrio psíquico. Su muerte en el campo de batalla resulta ser el elemento resolutivo en una situación para la que ni siquiera el poeta-dramaturgo veía una vía de salida. Pero probablemente nunca sabremos dónde acaba la historia y dónde empieza la transfiguración poética de la misma.

19. Soggin* 1977, 335 ss.

## 5. David y los filisteos

David se hace sucesivamente con las riendas del poder en Judá e Israel, dos entidades políticas y étnicas muy modestas. La segunda salía de una guerra que le resultó desastrosa y de varios años de anarquía. Lo primero que tenía que hacer David era restablecer el orden e iniciar la reconstrucción. Pero debía mantener también las buenas relaciones con los filisteos, con cuyo permiso había podido ascender al trono. Como ya hemos insinuado, tales relaciones constituían uno de los elementos de la fuerza de David y le permitían una gran capacidad de maniobra: la idea de que el altiplano, sede de una población hostil, estuviese en manos de un vasallo que había dado repetidas muestras de fidelidad, debía de ser alentador para los filisteos, pues les permitía ejercer el poder de hecho, sin dispendio de hombres y de medios.

*a) Los filisteos*. Quiero dedicar aunque sea unas líneas a este pueblo que tantos quebraderos de cabeza dio a Israel en el momento de su nacimiento e incluso posteriormente, pues, salvo breves intervalos, nunca le estuvo verdaderamente sometido. Como fue observado con agudeza hace ya treinta años[20], los filisteos «constituyen, por así decir, un elemento dialéctico en la historia. De hecho podemos decir que, de no haber existido un adversario tan fuerte del que defenderse, los hebreos no habrían quizá alcanzado ni siquiera su unidad política».

*b)* Hemos de adelantar una premisa. No poseemos ningún documento escrito que se remonte directamente a los filisteos, sino sólo menciones en textos egipcios, en la Biblia hebrea y, más tarde, en textos asirios y babilónicos. Sólo desde hace unos años las excavaciones arqueológicas han empezado a ofrecernos datos materiales de primera mano, pero por ahora ningún texto. Menciono aquí las excavaciones en Asdod (a partir de los años 60) y en *tell qaṣīle* (coord. 131-168, hoy en la periferia norte de Tel Aviv), del que desconocemos a qué localidad filistea correspondía. No sabemos, por tanto, nada directamente de los filisteos, desde dentro; no tenemos más remedio que servirnos de la documentación indirecta.

*c)* Según los datos bíblicos, en una época identificada por la cronología convencional con los últimos siglos del II milenio a.C., y

---

20. S. Moscati, *L'archeologia comincia a parlarci dei Filistei:* «Il Messaggero di Roma» del 12 de febrero de 1965.

especialmente en la época de las refriegas con Saúl en las últimas décadas del milenio, los filisteos ya estaban en gran medida asimilados al mundo semítico-occidental. De él habían adoptado la religión (1 Sam 5-6 habla del culto al dios Dagón o Dagán, divinidad de las cosechas, probablemente idéntica al Baal sirio-palestino) y la lengua, de tal modo que sus relaciones con Israel y las otras poblaciones de la zona no parecen haber presentado dificultades en este campo. Los filisteos debieron de conservar algunos términos técnicos, como el de *s*ᵉ*rānîm*, de origen incierto, aplicado a sus gobernantes. Pero hemos de admitir seriamente la posibilidad de que estos textos no reflejen ya la realidad de finales del II milenio, sino la de los transmisores posteriores, cuando la asimilación era ya un hecho.

*d*) Algunos textos egipcios nos informan del origen de la instalación filistea en la región. Sabemos, sobre todo, que durante toda la segunda mitad del II milenio a.C., pero particularmente en la época de los faraones Mernepta (1237-1225 o 1224-1211) y Ramsés III (1198-1166 ó 1184-1143) grupos de pueblos originarios del mundo anatólico y egeo, conocidos generalmente (pero impropiamente) como «pueblos del mar», fueron llegando por tierra y por mar a las regiones del Mediterráneo oriental, a Egipto y a Libia. A finales del s. XIII y comienzos del XII fueron los causantes de la caída del imperio hitita y de las ciudades-estado sirias de Ugarit y de Alalaḫ, cuyos textos constituyen una importante documentación directa para conocer la región en aquella época. De Siria se dirigieron hacia Egipto por tierra y por mar, pero fueron rechazados por Ramsés III (textos en ANET, 262 ss.). Este mismo faraón les permitió instalarse en la región costera meridional de Palestina, que de ellos recibió precisamente este nombre. Y en ella siguieron residiendo, aunque como vasallos al menos nominales de Egipto durante algún tiempo. Son datos en consonancia con lo que nos dice la Biblia, que ve a los filisteos instalados precisamente en el suroeste del altiplano y organizados en una pentápolis, formada por las localidades de Ecrón (quizá *ḫirbet el-muqanna*, coord. 136-131), la ya mencionada Asdod, Ascalón (coord. 107-118), Gat (quizá *tell eṣ-ṣafī(t)*, coord. 135-123) y Gaza (coord. 099-101), como se deduce del texto (reciente por otra parte) de Jos 13,3. Cada una de estas localidades habría sido gobernada por uno de los *s*ᵉ*rānîm* (el singular **séren* no está atestiguado).

*e*) Otro grupo de «pueblos del mar» se había instalado en Dor (actual *ḫirbet el-burğ*, cerca del pueblo árabe abandonado de *tanṭūra*, coord. 142-224), pocos kilómetros al sur del Carmelo, también junto a la costa. Su presencia aquí es confirmada por el informe del funcio-

nario egipcio Wen-Amón a finales del siglo XII (ANET 25-29), aunque la noticia no es mencionada en el Antiguo Testamento. La influencia de los «pueblos del mar» parece haber llegado hasta Betsán, actual *tell el-ḥuṣn,* unos pocos metros al norte de la ciudad moderna (coord. 198-213), otra de las plazas fuertes egipcias, esta vez en el límite oriental de las llanuras que separan a Galilea del centro. De hecho, los filisteos que derrotaron a Saúl y a sus hijos en las alturas del Gelboé (1 Sam 31,8) operaban bien lejos de la «pentápolis». De aquí podemos deducir que mantenían buenas relaciones con las ciudades-estado cananeas de la zona, de las que dependían para su avituallamiento. Es probable que también fuese filisteo Sísara, a quien vemos al frente de una coalición cananea (y filistea, si el dato es correcto), derrotada por Israel en la batalla narrada en Jue 4-5, de la que nos ocuparemos más tarde (ver más abajo pp. 239 ss.).

*f*) Aunque victoriosos en el Norte, la posición estratégica de los filisteos seguía siendo débil. Les faltaba el dominio del altiplano, perdido tras las batallas con Saúl al comienzo de la carrera de éste, dominio que nunca recuperaron. De 1 Sam 13,19-23 no se deduce, por otra parte, que consiguieran ocuparlo antes de Saúl, pues el texto alude al parecer a su monopolio en la elaboración del hierro, lo que les confería una evidente superioridad sobre Israel y los cananeos (todavía en la edad del bronce) en lo referente a armamentos y a las técnicas agrícolas y artesanales. Y, como hemos visto hace poco, la llegada de David al poder parecía resolver este problema de forma favorable para ellos.

## 6. **Primeras empresas**

De las empresas de David nos informan los capítulos 5 y 8 de 2 Samuel, una especie de resumen de los anales que recogían las actividades de la corona.

*a*) Si aceptamos la secuencia de los acontecimientos y la descripción de los hechos propuesta por el cap. 5, nos encontramos con un cuadro de la situación que, al menos en sus grandes líneas, no es inverosímil, aunque podemos considerar siempre la eventualidad de que el orden cronológico del texto no se corresponda necesariamente con el real. Así p.e. B. Mazar, en su estudio de 1963, propone la siguiente secuencia de acontecimientos: David rey de Judá en Hebrón; conquista de Jerusalén; continuación de la guerra con Isbaal, muerte de éste y proclamación de David como rey de Israel; derrota de los filisteos; restauraciones y construcciones en Jerusalén y proclamación

de la misma como capital del reino unido. La primera empresa de David parece haber sido, pues, la conquista de Jerusalén, cuyo territorio estaba enclavado entre Judá y Benjamín y hacía difíciles las comunicaciones entre el centro y el Sur. Según las fuentes, habría tenido lugar mediante una estratagema: un grupo de voluntarios (5,8) se habría introducido por la conducción del agua y penetrado en la ciudad de improviso, o bien habría cortado el agua a la ciudad asediada; la expresión del texto no es del todo clara, pero hay una referencia explícita a la canalización del agua, que llegaba hasta la ciudad alta desde la fuente de Guijón, en el valle del Cedrón[21]. La obra hidráulica, restaurada y potenciada a finales del siglo VIII por el rey Ezequías con ocasión del asedio asirio, existe en la actualidad y puede ser recorrida a pie. Más tarde nos ocuparemos de la construcción como tal (ver p. 300).

*b*) Según las fuentes, David fijó su residencia en la ciudadela, llamada desde entonces «ciudad de David» (5,9), que restauró y potenció. Poco después hizo transportar a Jerusalén en procesión solemne el Arca, capturada por los filisteos y abandonada después por ellos; en la procesión participó el mismísimo rey (2 Sam 6). El Arca, un objeto que seguramente servía de trono al Dios invisible y que era sacado al campo de batalla, fue colocada en un lugar provisional, en espera de otro más digno: un templo (6,17 ss.). La ciudad, cuya población no era israelita ni judaíta, se convirtió en la capital del reino unificado, pues equidistaba y al mismo tiempo era independiente de sus dos componentes y de las rivalidades tribales. Pero, al mismo tiempo, entraba a formar parte del reino una población no perteneciente a las tribus de Israel y de religión diferente.

*c*) Para el historiador deuteronomista, el gesto de David de llevar el Arca a Jerusalén indica, por un lado, la continuidad en relación con el pasado del reino unificado, y por otro un comienzo totalmente nuevo, la nueva era que debía terminar sólo con la destrucción del templo el año 587/586 a.C. y probablemente del Arca junto con él. Sin embargo, el Arca fue perdiendo importancia práctica con la instauración de la

21. Un reciente estudio de A. Loffreda, *Ancora sul* ṣinnôr *di 2 Sam. 5,8:* LA-SBF 32 (1982) 59-72, piensa más bien que los hombres de David consiguieron bloquear la canalización del agua, cortando así el suministro hídrico y obligando a la ciudad a rendirse. Según C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament,* BZAW 156, Berlín 1983, 385-396, la ciudad no habría sido conquistada, sino ocupada por David de común acuerdo con la población local, como parece demostrarlo el hecho de que bastase un exiguo contingente de tropas para efectuar la operación.

monarquía, convirtiéndose con Salomón en uno de tantos utensilios del templo[22].

*d*) Las fuentes sitúan en esta época las primeras relaciones de David con los fenicios de Tiro, aunque no todo está tan claro como podría deducirse de una primera lectura superficial. La mención de Jirán (probablemente 'Aḫiram I, ca. 970/969 a 936 o 926) en 5,11 se enfrenta a notables dificultades de orden cronológico. Este soberano fue ciertamente contemporáneo de Salomón, con quien mantuvo frecuentes relaciones, de modo que su reinado coincidiría en todo caso con el final del reinado de David, no con el comienzo. Y la narración no habla de relaciones con Abibaal, padre de Jirán. ¿Es posible que existieran dos soberanos con ese nombre, el primero contemporáneo de David y el segundo de Salomón? No lo sabemos, pero parece improbable. Lo más seguro es que las fuentes hayan sido víctimas de una notable confusión cronológica. Esto explica el escepticismo de Garbini sobre la historicidad de esas relaciones, incluso sobre las que tienen a Salomón como protagonista. Por lo demás, poco sabemos de Fenicia en esta época: nuestras escasas noticias se basan en extractos de la lista de los reyes de Tiro, elaborada por un tal Menandro de Éfeso citado por Flavio Josefo[23]. Ya nos hemos ocupado líneas arriba de los problemas que plantean estas citas (ver pp. 67 ss.).

*e*) Parece que las relaciones con Tiro fueron óptimas y duraron más de un siglo, primero entre Tiro y el reino unificado, después entre Tiro e Israel sólo, con quien compartía frontera. Con el golpe de estado de Jehú, que acabó con la dinastía de Omrí, la casa reinante en Israel fue exterminada, y asesinada la reina madre, una princesa de Tiro (ver más abajo pp. 278 s.). Como resultado, las relaciones quedaron suprimidas, es de pensar que de forma unilateral. El carácter constante de tales lazos, algo insólito en las relaciones internacionales, se explica por el hecho de que Israel y Fenicia tenían economías complementarias; la segunda ayudaba a la primera (que en la antigüedad no fue un pueblo de navegantes) en las empresas de ultramar.

---

22. H. Timm, *Die Ladeerzählung (1 Sam. 4-5; 2 Sam. 6) und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes:* EvTheol 29 (1966) 509-526 y A.F. Campbell, *The Ark Narrative,* SBL-DS 16, Missoula 1975; cfr. también J.A. Soggin 1977*, 336.

23. D. Harden, *The Phoenicians,* Londres ²1963, 51 y 158 s.; y S. Moscati, *Il mondo dei Fenici,* Milán 1966, 33-36. B. Peckham, *Israel and Phoenicia,* en *Magnalia Dei... Essays... G.E. Wright,* Garden City 1976, 224-248 objeta acertadamente que, a pesar de la aparente abundancia de materiales, «la historia de sus relaciones sigue siendo elusiva».

*f*) Ahora bien, la posición de David, que de vasallo de los filisteos había pasado a ser independiente, tenía que desembocar tarde o temprano en un conflicto. En otras palabras: la esperanza de los filisteos de dominar el altiplano a través de David se fue revelando inconsistente, y los problemas que décadas antes habían desencadenado un conflicto entre los filisteos e Israel (del cual surgió la monarquía israelita) volvieron a presentarse, pero esta vez agravados por el hecho de que Judá e Israel ya eran estados unificados en un solo reino, y guiados por un hombre que había demostrado ser muy hábil. Una excusa óptima para desencadenar las hostilidades fue evidentemente[24] la alianza con Tiro: el vasallo tenía prohibido promover en toda la región (como sabemos por casi todos los tratados cuyos textos han llegado hasta nosotros) una política exterior independiente de la del gran rey[25]; la acción de David constituía por tanto un verdadero y propio *casus belli*.

*g*) Las fuentes hablan de dos campañas emprendidas por los filisteos para someter a David. De la primera informa 5,17-21; de la segunda, 5,23-25. Ambas consistieron en un ataque a Jerusalén a través del valle de Refaím, identificado generalmente con el valle de la Beqa'a (coord. 167-127), por donde actualmente entra el ferrocarril en la ciudad. En ambas ocasiones fueron derrotados los atacantes. De ese modo quedó prácticamente destruida la relación entre David y los filisteos. De vasallo se había convertido en el gran rey, y los filisteos en sus subordinados.

*h*) Por lo que sabemos, no parece que el hecho suscitase en los filisteos resentimientos dignos de tener en cuenta. Por lo general se admite que continuaron suministrando a David contingentes de mercenarios, que el texto llama «quereteos y peleteos» (8,18) y «guititas» (15,18)[26], mientras que las relaciones con Aquis de Gat, su primer mentor en el momento de pasarse a los filisteos, siguieron siendo óptimas hasta el comienzo del reinado de Salomón (1 Re 2,39 s.).

*i*) En el espacio de pocos años, lo que la tradición llama liga de tribus (esencialmente septentrionales) se fue transformando sustancialmente. Al principio, las tribus se unían sólo en caso de peligro (Saúl llegó a la realeza precisamente a partir de una situación de peligro extremo); la liga era gobernada por organismos de escasa consistencia,

---

24. M. Noth* 172 s.
25. D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Roma ²1978, 143 y passim.
26. M. Delcor, *Les Kerethim et les Crétois:* VT 28 (1978) 409-422.

en general de tipo asambleario, con jefes elegidos por aclamación (una sociedad estructurada de forma democrática, en el sentido más amplio del término). Era una forma de organización que en estos últimos años ha sido numerosas veces comparada con las sociedades «segmentadas» del África negra. Pero ahora Israel, como todas las naciones vecinas, se había convertido en un estado monárquico, hereditario y por tanto dinástico, unitario y centralizado en torno al palacio (más tarde, con Salomón, también en torno al templo), más parecido a lo que era la estructura de las ciudades-estado cananeas que a lo que había sido anteriormente (ver más arriba pp. 36 s.). Es probable que las antiguas estructuras tribales siguiesen en vigor, al menos en el plano teórico. Pero en la práctica, el nuevo sistema tendía a desautorizar cualquier otra forma de gobierno. Naturalmente era más eficaz en el plano administrativo y defensivo, pero muy poco tolerante en el plano personal y en el económico.

## 7. **Las campañas en el exterior**

Tras la unificación de Israel y de Judá en un solo reino[27], la conquista de Jerusalén y la neutralización de los filisteos, David emprendió una serie de campañas militares que lo condujeron sucesivamente a la conquista de Transjordania y de buena parte de Siria.

*a*) Las noticias de los capítulos 5 y 8 presentan rasgos del tipo de los anales y podrían remontarse a una fuente antigua. Sin embargo, nada nos dicen de la sucesión exacta y de la distancia cronológica de los acontecimientos. Los pocos datos de que disponemos (p.e. los siete años y medio del reinado de David en Hebrón, y los dos años respectivamente para Saúl e Isbaal) no sólo carecen de garantías, sino que son insuficientes para reconstruir una cronología del reino, sea relativa o absoluta; y, como pronto veremos (pp. 109 ss.), otro tanto podemos decir del reinado de Salomón.

---

27. A. Alt, *Das Grossreich Davids:* ThLZ 75 (1950) 213-220, KS II, 66-89. Conviene recordar que esta tesis, y por tanto esta reconstrucción de los acontecimientos, es considerada demasiado optimista por G. Garbini en su reciente artículo. Garbini piensa, por el contrario, en una entidad de dimensiones mucho más reducidas, que comprendía, además de Judá e Israel, algunos territorios filisteos y moabitas. Ya pensaban así J.A. Montgomery - H.S. Gehman, *The Books of Kings*, Edimburgo 1951, 128 s., citado explícitamente por él.

*b*) Como ya hemos observado, a los capítulos 5 y 8 habremos de añadir la narración del cap. 12 sobre la toma de Rabat Amón, elementos ya incluidos en la Historia de la sucesión y ampliados con el informe de las primeras relaciones de David con Betsabé y de la acusación del profeta Natán.

*c*) Según el cap. 8, David derrotó una vez más a los filisteos, y a continuación a los moabitas (v. 2), diezmando sus efectivos; siguieron los reinos arameos de Sobá (v. 3; cfr. 10,6) y de Damasco (v. 5); el de Jamat se sometió espontáneamente (vv. 9 ss.). A continuación fueron derrotados también los edomitas (vv. 13 ss.).

Según los caps. 10-12 // 1 Cro 19-20, fueron sometidos también los amonitas y los arameos de Bet Rejob, Macá y Tob (10,6).

*d*) En este período tendría lugar la incorporación al imperio de las ciudades-estado cananeas de las llanuras del centro-norte, probablemente antes de las expediciones a Transjordania y a Siria, pues es razonable suponer que su posesión era indispensable para poder abandonar los confines tribales con las espaldas cubiertas. En Jue 1,27 ss. (cfr. Jos 17,11) las localidades son explícitamente mencionadas como no conquistadas, con la observación de que «fueron sometidas a tributo» «apenas Israel se hizo poderoso» (Jos 17,13 // Jue 1,28). Y se trata de un dato que podemos fácilmente poner en relación con el nacimiento del imperio davídico. Salomón las incorporará unas décadas después en el nuevo sistema de distritos del Norte (1 Re 4,7-19; ver más abajo pp. 125 ss.).

*e*) En 2 Sam 3,3 se dice que David se había casado con la hija del rey de Guesur, otro reino arameo de Siria, por lo que entre este pequeño estado y el imperio existía desde años atrás una estrecha relación de alianza. De hecho, según la tradición, Absalón huyó a Guesur, donde el abuelo materno, tras los hechos narrados en 2 Sam 13,37-39 (cfr. 14,23.32). Originalmente debió de tratarse de una alianza entre iguales, como en el caso de Tiro.

*f*) En el plano constitucional (por usar una expresión moderna no del todo adecuada), el reino de David aparece como una estructura notablemente compleja.

1. Ante todo, tenemos los territorios tradicionalmente israelitas: Judá en el sur, como primera sede del reino, e Israel en el centro-norte. David reinó en ambas zonas por decisión de las respectivas asambleas populares.

2. Existen después al menos dos localidades que parecen haber gozado de un estatuto especial, en cuanto que pertenecían a la dinastía en forma personal. Una era Sicelag, en el sur, recibida de los filisteos cuando se sometió a ellos (1 Sam 27,5-6); y la terminología indica que siguió conservando tal estatuto. La otra era Jerusalén, de la que se convirtió en soberano por derecho de conquista (pero ver nota 21); sustituyó a los reyes de la ciudad-estado y se asentó en su ciudadela (2 Sam 5,9).

3. Estaban también las ciudades-estado cananeas de las llanuras centro-septentrionales. A falta de noticias directas, sólo podemos postular su incorporación al imperio mediante alguna forma de tratado que no alteraba su régimen interno.

4. Hay que hablar también de los reinos de Transjordania, que coincidían territorialmente, más o menos, con el actual reino hachemita de Jordania (sin contar los territorios cisjordánicos): Amón, Edom y Moab. Parece que el segundo fue incluso anexionado, si es cierta la noticia de 2 Sam 8,13-14 de que David estableció en ella gobernadores; los otros dos se convertirían en vasallos del imperio.

5. Los distintos reinos arameos, un territorio que coincidía con buena parte de la actual Siria y del Líbano oriental (la región costera pertenecía, en cambio, a las ciudades-estado fenicias), en parte habían aceptado una relación de vasallaje y en parte habían sido sometidos. Sólo Guesur era aliado de David desde antiguo.

*g*) Es natural que una estructura tan compleja diese lugar a situaciones igualmente complicadas, a veces contradictorias y, por tanto, potencialmente conflictivas, en el ámbito del derecho. De hecho, se mezclaban y se superponían instituciones sustancialmente diversas y, en parte, difícilmente compatibles: la unión personal entre los dos grupos hebreos (problema sobre el que volveremos después); los estatutos especiales para Sicelag y Jerusalén; las naciones transjordánicas y sirias, aliadas o anexionadas sin más; las ciudades-estado de las llanuras, de las que nada preciso sabemos y de las que sólo podemos hacer suposiciones; los tratados de estrecha alianza con Guesur y Tiro, la segunda ciertamente mucho más libre que la primera, que estaba rodeada de territorios pertenecientes al imperio. Pero tal estructura, confirmada en sus grandes líneas por el censo de David (2 Sam 24 // 1 Cro 21, un texto difícil de datar, pero ciertamente de tradición diversa de las otras fuentes), no era insólita en el Próximo Oriente antiguo. Recuerda de cerca a la del imperio asirio y a las de Babilonia y Persia después. Lo mismo que estos imperios, el de David había incorporado

notables territorios habitados por poblaciones extranjeras y superaba con mucho los confines originarios de la madre patria, por lo que resultaba difícil de administrar, dada la diversidad étnica y la tendencia natural a recuperar la independencia por parte de los pueblos que lo componían (algo que empezó a ocurrir ya con Salomón). Tal proceso se fue acelerando, hasta hacerse irreversible, tras la ruptura de la unión personal a la muerte de Salomón. Por lo demás, el reino unido era de grandes proporciones: desde el confín tradicional con Egipto (el *wādī el-'arīš*, el «torrente de Egipto») llegaba, según las fuentes, a la ribera septentrional del Éufrates, un dato que inclina a algunos estudiosos actualmente a considerarlo una prueba del carácter tardío de toda la tradición.

*h*) Esta reconstrucción de la situación jurídico-constitucional del imperio davídico ha seguido paso a paso, ampliándolo, el estudio básico de A. Alt sobre el tema[28]. Pero sus resultados han sido puestos en duda durante los años 60 por el importante trabajo de Giorgio Buccellati[29].

1. Un primer elemento dudoso para Buccellati es la cuestión del estatuto especial para Sicelag y Jerusalén. Según la tesis de Alt, las dos localidades tenían estatutos especiales; para Buccellati, la tesis carece de fundamento.

2. Según Buccellati, la situación de la primera de las dos ciudades está condicionada sin más por el hecho de que el territorio no fue devuelto nunca a los filisteos, que se lo habían dado a David (161). El texto dice así: «Aquel día, Aquis le dio [a David] Sicelag; por eso, la localidad ha pertenecido a los reyes de Judá hasta el día de hoy» (1 Sam 27,6); y se trata de una fórmula no del todo clara en sus implicaciones últimas. Constituye también una dificultad el hecho de que la localidad no ha sido identificada topográficamente con exactitud, de modo que no es fácil deducir la función que desempeñaba en el ámbito de la pentápolis filistea. Según la opinión tradicional[30], coincide con el actual *tell el-ḫuweilife* (coord. 136-088), situado a unos quince kilómetros al N-NE de Berseba. En este caso, el territorio de la localidad

28. A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, 1930, KS II, 1-65 y Soggin *1977, 349-356. También A. Alt, *Das Grossreich...* (nota precedente).

29. G. Buccellati, *Cities and Nations..*, 137 ss., 146 ss., 160 ss. Por lo que respecta a Jerusalén, Buccellati ha encontrado un aliado en el reciente estudio de C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament*, BZAW 157, Berlín 1983, 381-391, que hemos podido utilizar sólo en el último momento.

30. J. Simons, *The Geographical...*, parágrafo 317.

no era propiamente filisteo, sino que pertenecía a un área ocupada por ellos sólo en períodos de máxima expansión; y durante uno de estos períodos habría sido cedida a David. Los filisteos podían seguir así controlándola, sin extender en exceso sus líneas de comunicación, un intento parecido a lo que hicieron más tarde en el altiplano. En tal caso, está claro que Judá o la casa real no tenían por qué restituir a los filisteos la localidad. Pero otro autorizado intento de identificar Sicelag es el propuesto recientemente por Y. Aharoni[31], que relaciona la localidad con *tell eš-šarī'ah* (coord. 119-088), situado a unos quince kilómetros al N-NO de Berseba. En este caso se trata de una típica localidad fronteriza, sometida a frecuentes cambios de soberanía, a tenor de las circunstancias. Pero tampoco aquí es adecuado hablar de restitución: una vez libre del poder de los filisteos, David continuó su carrera sin que le fuese permitido a la pentápolis ampliarse ulteriormente. Por tanto, la redacción, ciertamente posterior a la época de Salomón, sólo puede limitarse a constatar el hecho: que la localidad pertenece a la corona de forma personal, por antigua posesión de estado, independientemente de que la casa de David detentase la soberanía sobre Judá o de la estructura jurídica de la misma. Pero Buccellati tiene razón al señalar que carecemos de elementos para afirmar que Sicelag fuese en algún momento, antes de su asignación a David, una ciudad-estado gobernada por una monarquía hereditaria, sustituida después por David y sus sucesores. El texto se limita a afirmar que la ciudad «ha pertenecido» a la dinastía, sin especificar de qué manera y bajo qué régimen jurídico.

3. Más complejo parece ser el caso de Jerusalén, aunque sólo sea por la superior importancia de la capital tanto en el plano político inmediato como en el ámbito de la tradición religiosa israelita. Como ya hemos visto, su naturaleza de ciudad-estado está sólidamente confirmada en época pre-israelita; el soberano que la gobernaba era al menos vasallo nominal de Egipto. Tampoco hay razón para dudar que ésa fuese su situación en el momento de la ocupación por obra de las tropas de David. Pero ahora nos formulamos la pregunta: ¿continuó

---

31. Y. Aharoni, *The Land...*, en el índice analítico. Esta tesis parece ser confirmada ahora por E.D. Oren, *Ziklag - A Biblical City on the Edge of the Negev:* BA 45 (1982) 155-166. G. Buccellati aprecia atinadamente que la localidad es incluida en las listas de las ciudades de Judá y Simeón (Jos 15,31; 19,5 y 1 Cro 4,30), por lo que su estatuto jurídico es evidentemente distinto del de Jerusalén, que nunca aparece en tales listas. Nos ocuparemos en breve del asunto.

Jerusalén manteniendo este estatuto después de la conquista y de la incorporación al reino? A falta de una documentación directa al respecto, tendremos que valernos de la única disponible: la indirecta e implícita. David y sus sucesores nunca llevaron el título de «rey de Jerusalén», contrariamente a los reyes cruzados y a sus sucesores hasta la actualidad, pero hemos visto en el epistolario de El Amarna que tampoco lo llevaban los soberanos. Por otra parte, los textos nunca hablan de Jerusalén como entidad administrativa o topográfica perteneciente a Judá, ni de Judá como territorio que incluyese la ciudad, lo cual habría sido obvio si la ciudad hubiese estado incorporada a la parte meridional del reino. Siempre se habla de «Judá y Jerusalén», lo que hace pensar en un estatuto administrativo particular, autónomo tanto de los órganos tribales como de los estatales, y gobernada directamente por la corona. Encontramos una confirmación indirecta en Jos 15,7b-19, donde la imprevista abundancia de puntos fronterizos apenas llegamos a los aledaños de la capital, parece indicar la separación existente entre el territorio del Sur y el de la ciudad-estado[32]. En mi aportación a la obra de Hayes-Miller* (1977) he puesto el ejemplo de los «distritos» o de las «capitales federales» de Australia y de numerosas naciones americanas para indicar que, salvando naturalmente la forma de gobierno republicano de estas últimas, Jerusalén estaba al mismo tiempo unida y separada en relación con el reino.

4. Según A. Alt, no debió de ser muy distinto el estatuto de Samaría en el norte, fundada a finales del siglo IX a.C. (ver más abajo pp. 267 s.; y cfr. aquí las objeciones), con la única diferencia de que ésta no tuvo nunca tras de sí una tradición de ciudad-estado. La semejanza radica esencialmente en el hecho de que su modelo parece haber sido Jerusalén[33]. En el estado actual de la investigación, y a la luz de cuanto hemos dicho hasta ahora, parece razonable mantener la tesis de Alt, al menos por lo que respecta a Jerusalén.

5. Pero Buccelleti ha puesto en tela de juicio el concepto mismo de unión personal. Se trata de una forma de gobierno por la que dos o más naciones políticamente independientes entre sí tienen un mismo soberano; por lo demás, cada entidad posee sus propios órganos políticos y administrativos. Un ejemplo moderno es el de Dinamarca e Islandia antes de la segunda guerra mundial: cada país contaba con sus

32. J.A. Soggin, *Le livre...*, y R.G. Boling, *Joshua...*, ad locum.
33. A. Alt, *Der Stadtstaat Samaria*, 1954, KS III, 258-302.

propios poderes legislativo, ejecutivo y judicial, pero un solo soberano, el rey de Dinamarca.

Por un lado, Buccellati está dispuesto a reconocer que existen no pocos elementos en favor de la tesis de la unión personal entre Judá e Israel con David y Salomón; por otro, observa que tal unión parece contrastar con la imagen de un estado fuertemente centralizado en la capital Jerusalén y en torno a la corte. ¿Es sostenible la imagen que propone?

Están en contra de ella no pocos y relevantes elementos: tenemos ante todo la coronación de David, primero como rey de una entidad y posteriormente de la otra, situación seguida por la «secesión» de la segunda a la muerte de Salomón, tras las laboriosas conversaciones entre la asamblea y Roboán, designado como sucesor (ver más abajo pp. 253 ss.); por otra parte, la división del Norte en distritos, cada uno responsable durante un mes al año del sostenimiento de la corte y del culto del Estado, así como de la burocracia (1 Re 4,7-19), mientras que nada parecido se dice del Sur. Esto hace pensar claramente en una discriminación fiscal en perjuicio del Norte (ver más abajo pp. 129 s.). Lo que parece, en cambio, verosímil es que en Judá e Israel existiese una fuerte tensión entre tendencias centrífugas tradicionales y tendencias centralizadoras provenientes de la corte. Las primeras se aglutinarían en torno a los antiguos órganos tribales, ya para entonces obsoletos (en breve veremos algunos ejemplos del reinado de David, pp. 101 ss.), pero siempre dispuestos a reaparecer en épocas de crisis, de eclipse del poder central. Y no hay que pensar que tales fuerzas rechazasen la monarquía en sí, que era portadora de paz, orden, seguridad e incluso prosperidad (con las excepciones que pronto examinaremos). Sólo entraban en acción cuando la monarquía se expresaba en formas de desgobierno y opresión: impuestos abusivos y, por tanto, inicuos; prestaciones de trabajo personal sin relación con la realidad; tendencia a anular a las autonomías locales. En el estado actual de las investigaciones, el concepto de unión personal parece, pues, ser el más adecuado para describir las relaciones que unían y al mismo tiempo separaban a Israel y a Judá.

## 8. Administración pública

La complejidad del nuevo reino tendía obviamente a complicar también la estructura administrativa. Esto explica que sólo con David empecemos a oír hablar de lo que podemos denominar una verdadera

y propia administración pública, una burocracia, con funcionarios adscritos a las distintas, y en buena medida nuevas, tareas.

*a*) Hay dos textos que nos informan de los funcionarios de la corte en la época de David. Se trata de 2 Sam 8,15-18 // 1 Cro 18,14-17 y de 2 Sam 20,23-26, sin paralelo en Crónicas, probablemente un poco posterior. Una tercera lista aparece en 1 Re 4,1-6, para la época de Salomón. En la primera de estas listas, el v. 17 // 16 debe ser leído probablemente: «... y Sadoc, y Abiatar, hijo de Ajimélec, hijo de Ajitub...»; éstos son, de hecho, los nombres del padre y del abuelo de Abiatar (1 Sam 22,20). En un primer momento, a Sadoc no acompaña el nombre del padre, y sólo en 1 Cro 6,34 ss. recibe una genealogía, que parece querer legitimar a Sadoc y que tiene, por tanto, escaso valor histórico (ver más abajo p. 336).

*b*) En las listas aparecen los siguientes funcionarios:

*Joab*, comandante del ejército (8,16; 20,24).

*Josafat* (8,16; 20,24), que lleva el título de *mazkîr*.

*Sadoc* y *Abiatar* (8,17; 20,25), sacerdotes.

*Serayá* (8,17), que lleva el título de *sôfēr;* pero en 20,25 aparece como *šᵉjā'* (Ketib) o *šᵉwā'* (Qeré); en 1 Crónicas como *šawšā'*, mientras que en 1 Re 4,6 leemos *šîsā'*. Probablemente se trata de la corrupción del título original de un funcionario egipcio: *sš.š'.t* o *sẖš'.t*, es decir, «escriba + carta»[34].

*Benayas*, al mando de los mercenarios «Quereteos y Peleteos» (8,18; 20,23).

Los «hijos de David», llamados genéricamente «sacerdotes» (8,18), mientras que 1 Cro 8,17 dice «los primeros al lado del rey, tal vez una corrección consciente de quien no admitía un sacerdocio que no fuese levítico.

*Adonirán* (sólo en 20,24), al mando de los trabajos forzados (*mas*).

*Irá*, «sacerdote para David» (sólo en 20,26), al margen de lo que quiera decir esa expresión.

---

34. Para los títulos de los funcionarios davídicos, cfr. A. Cody, *Le titre égyptien et le nom propre du scribe de David:* RB 72 (1965) 381-391; T.D.N. Mettinger, *op. cit.*, 28; y B. Mazar, *Sôfēr hammélek ûbᵉ'ayat happᵉqîdût haggᵉbôhāh bᵉmalkût iśrā'ēl*, en *Canaan and Israel. Historical Essays*, Jerusalén 1980, 208-221 (hebreo). Para el problema del sacerdocio de los hijos de David, cfr. G.J. Wenham, *Were David's Sons Priests?:* ZAW 87 (1975) 79-82.

Estas tareas y las personas que las desempeñaban reaparecen en 1 Re 4,1-6, donde encontramos además un «prefecto de palacio», de nombre Ajisar.

*c*) Los títulos *sôfēr* y *mazkîr* han sido traducidos en griego respectivamente por γραμματεύς e ὑπομνηματόγραφος, en las traducciones modernas aparecen con frecuencia como «escriba» y «secretario». En realidad, «secretario» parece ser el primero de los dos, contrariamente al uso hebreo posterior. De hecho, a él corresponde la tarea a la que hace referencia el título egipcio con el que es puesto generalmente en relación. Del segundo título apenas sabemos nada; parece que tenía funciones de representación.

## 9. Tensiones internas

La complejidad del imperio davídico y la creación de una verdadera y propia administración pública centralizada conducían inevitablemente a tensiones, cuando no a verdaderos enfrentamientos de ámbito local, especialmente cuando entraban en conflicto con las instituciones tribales tradicionales y obligaba a los ciudadanos, por otra parte libres, a restringir sus propias libertades por motivos que en ningún caso parecían ligados al bien y al orden públicos, y a dejarse arrastrar a prestaciones laborales obligatorias, cuya utilidad o no era comprendida o efectivamente carecía de solidez (nos ocuparemos más detalladamente en pp. 125 ss.). También hoy, en las llamadas sociedades segmentadas del Africa negra, surgen conflictos de idéntica naturaleza en situaciones análogas.

*a*) Las fuentes nos han transmitido noticias de al menos dos rebeliones, que afectaban principalmente al Norte (las tribus mayormente castigadas por la nueva política fiscal del imperio). Anticipamos aquí que la paradoja del imperio davídico-salomónico fue la de no haber sucumbido ante la presión de factores externos, como fue el caso de Asiria, Babilonia y Persia, sino la de haber sido desgarrado desde dentro, porque el Norte, uno de los dos elementos que constituían la unión personal, se apartó de ésta y fue completamente independiente hasta el fin de sus días, un hecho con el que el Sur nunca llegó a reconciliarse.

*b*) Los textos de 2 Sam 15-19 nos hablan de una primera rebelión, que condujo al imperio a una auténtica crisis. De hecho, David se vio obligado a huir de la capital junto con todo el aparato estatal y religioso, abandonando todo, incluso su harén. Tal rebelión fue iniciada y ca-

pitaneada por Absalón, el príncipe heredero. Como es habitual en la «Historia de la sucesión al trono», el acontecimiento es presentado en términos eminentemente familiares. El príncipe, se nos dice, había vengado el honor de su hermana Tamar, acosada, violada y posteriormente rechazada e insultada por su hermanastro Amnón, asesinando a éste. En consecuencia, se vio obligado a huir al extranjero y se refugió en Guesur, junto a los parientes de su madre. Posteriormente, tras obtener el perdón del padre, regresó a la patria. Los textos (cfr. 15,2-6) lo presentan como un hombre de notables dotes personales, capaz de instrumentalizar con gran habilidad el descontento popular, que según las fuentes estaba bastante difundido. Tras un cierto tiempo metido en preparativos, se dirigió a Hebrón, donde se hizo proclamar rey, obteniendo de inmediato el apoyo de «todas las tribus de Israel», a las que había mandado emisarios. El texto no dice si por «Israel» hay que entender, como ocurre con frecuencia, sólo el Norte, o si el término se refiere a toda la parte israelita del imperio, incluida Judá. Esta última alternativa parece ser la más verosímil, en contra de lo que he afirmado en otras ocasiones: Hebrón se encontraba en el Sur y había sido la sede originaria del reino de David; además, las dimensiones casi catastróficas del acontecimiento hacen pensar en un hecho que debió de implicar un poco a todos. En cualquier caso, David consiguió salir adelante gracias a su ejército personal, que puso en fuga a las milicias populares de los rebeldes y asesinó al príncipe cuando intentaba huir. Otros detalles de la «Historia» carecen de relevancia para este trabajo.

*c*) Un segundo caso, de proporciones al parecer más modestas, limitado al Norte y probablemente nada peligroso, fue la rebelión de los benjaminitas, apoyados pronto por Efraín y Manasés. Se nos dice que los insurgentes usaban como grito de guerra:

> ¡Nada tenemos que repartir con David;
> nada en común con el hijo de Jesé!
> ¡Cada uno a sus tiendas, Israel! (2 Sam 20,1).

La frase es importante porque reaparece en boca de los secesionistas una generación después, con el añadido de un cuarto hemistiquio:

> ¡Y ahora, cuida de tu casa, David! (1 Re 12,16).

Esta frase nos presenta un Norte que, aunque había entrado espontáneamente en el imperio, está decidido a salir de él en cuanto no subsistan las razones originales.

También esta vez consigue David salir bien parado: el jefe de la revuelta, un cierto Seba, fue asesinado en la ciudad en la que había buscado refugio; y los insurrectos obtuvieron así el perdón de parte de David.

*d*) La «Historia de la sucesión» termina con la ascensión de Salomón al trono tras la muerte de David (1 Re 1-2). En estos capítulos el rey aparece totalmente senil, incapaz de tomar decisiones y, por tanto, de gobernar, a merced de las intrigas del harén y de la corte. En una situación de este tipo no es extraña la presencia de personas que quieran aprovecharse de ella. El príncipe heredero Adonías trató de asegurarse la sucesión (que por otra parte le correspondía) ayudado por Joab, comandante del ejército, y por el sacerdote Abiatar. En cambio, Salomón, segundo en la línea dinástica, había sido designado por el propio David, instigado por la madre Betsabé; se apoyaba en el ejército privado de David, una unidad que dio pruebas de su eficacia una vez más, y en el sacerdote Sadoc. Consiguió salir airoso sobre sus adversarios y estrenó el poder proscribiendo o incluso eliminando con distintas excusas a cuantos podían haber constituido un peligro para él. Nos encontramos, pues, frente a un verdadero golpe de estado, aunque el autor de la «Historia de la sucesión» se expresa en términos laudatorios por la habilidad política del nuevo soberano. Evidentemente, y sin prejuzgar si apoyaba o no estos actos de gobierno, nuestro autor los consideraba un mal menor, e incluso quizás un bien. David, de hecho, al menos en el segundo período de su vida[35], entra en una fase decadente: víctima de las propias pasiones; a merced de su general Joab, al que permitía intervenir a placer en los asuntos de estado, haciendo y deshaciendo; completamente senil y abúlico durante los últimos años de reinado. Tampoco de Adonías, que se apoyaba completamente en el general, se esperaba que llevase con habilidad los asuntos de estado: también él, al deberle el poder, estaría sometido a Joab. Se trata de una presentación del problema que difícilmente podemos considerar objetiva: el autor quiere justificar el golpe de estado de Salomón (considerado un mal menor, si no un bien) y desarrolla esta temática tratando de descalificar (no sin motivo, por lo que hemos visto) al soberano saliente y a su sucesor en la línea dinástica, y legitimando de esa forma la toma de poder de quien sólo era segundo

---

35. Para esta división en dos períodos, uno fausto y otro infausto, obra probablemente del deuteronomista, cfr. R.A. Carlson, *David, the Chosen King*, Estocolmo 1964. Aparece también en otros monarcas: Saúl y Salomón.

en la línea sucesoria. Le ocurría así a David, *mutatis mutandis*, algo parecido a lo sucedido a Saúl, un elemento que pone de relieve quizás una intención didáctica en la «Historia de la sucesión».

## 10. La religión

Uno de los problemas más complejos de esta época, y prácticamente insoluble en el estado actual de la investigación, es el de la esencia y desarrollo de la religión de Israel a partir de este período, hasta la época de Josías (ver más abajo pp. 305 ss.). El cuadro que nos ofrecen las fuentes no es otro que la tesis de la «Historia de la sucesión», retomada posteriormente y reelaborada por el deuteronomista:

*a*) Con David comenzaría lo que en su momento califiqué de «sincretismo de Estado»[36]. Con el objetivo de unificar al menos en el plano religioso los distintos pueblos que integraban el imperio, algo evidentemente imposible en el plano étnico-político, David recurrió al parecer a una serie de medidas religiosas, retomadas y perfeccionadas por su sucesor Salomón. Se trataría, pues, de una acción política planificada y coherente, no del tipo de unidad que algunos pueblos, dentro de su diversidad, alcanzan al evolucionar en continuo contacto por convivir en un mismo territorio y estar sometidos al mismo régimen político. Se trataba, en cambio, del resultado de medidas que emanaban desde arriba, desde los órganos de gobierno competentes. Con la construcción del templo de Jerusalén, Salomón no hizo más que llevar adelante y perfeccionar esta línea: la erección de un auténtico santuario central para todo el imperio. También a David le habría gustado construir el templo, pero, según nos cuenta 2 Sam 7,1-3, el profeta Natán, tras haber dado su consentimiento al proyecto en un primer momento, prohibió poco después su ejecución. A su tiempo traté de explicar este imprevisto cambio de rumbo como la oposición del elemento teoló-

36. Para los materiales, cfr. mis estudios *Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts*: ZAW 78 (1966) 179-204 y *Der Beitrag des Königtums zur alttestamentlichen Religion*: VTS 23 (1972) 9-26, así como Soggin* 361-363. Para el importante texto de 2 Sam 7, cfr. los dos estudios recientes de A. Cacquot, *Brève explication de la prophétie de Nathan (2 Sam. 7,1-17)*, en *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, AOAT 212, Kevelaer 1981, 51-69 y J. Coppens, *La prophétie de Nathan - sa portée dynastique*, en *Von Kanaan bis Kerala - Fs... J.P.M. van der Ploeg*, AOAT 211, Kevelaer 1982, 91-100 (con bibliografía).

gicamente más activo a un claro intento por parte del rey de atribuirse competencias en el ámbito religioso, competencias que en ningún caso le incumbían en Israel; el propio Saúl habría caído en el intento de hacer lo mismo. La oposición se habría manifestado apenas Natán se dio cuenta de las implicaciones del proyecto de David. Sin embargo, parece más sencillo y más cercano a la realidad pensar que la tradición ha constatado el hecho, ciertamente desconcertante, de que no fue el vencedor, David (según la costumbre generalmente difundida por entonces), quien construyó el templo, sino su sucesor Salomón; y la tradición trató de buscar una explicación razonable.

*b*) El primer paso de David de cara a esta política sincretista fue la recuperación del Arca y su traslado a Jerusalén, donde se le buscó un lugar provisional (2 Sam 6). Poco a poco fueron incorporados a la religión de Israel una serie de elementos cananeos a través del culto estatal: la ideología regia, que comprendía, entre otras cosas, la promesa divina de eternidad hecha a la dinastía (2 Sam 7,15; Sal 2,7 y 110,4; Is 9,6 ss.; etc.). En consecuencia, también en Israel es presentada la figura del rey como «adoptada» por la divinidad, un elemento conocido en Ugarit (CTA 15,II.25-27 y 16,10 s.) pero desconocido en Israel en el ámbito secular. La adopción colocaba al monarca muy cerca de la esfera divina; cfr. Sal 45,7, donde el salmista se dirige al rey con la invocación «Oh, Dios», o 1 Re 21,11-14, donde se dice que merece la pena de muerte quien maldice «a Dios y al rey», algo no mencionado en ninguna de las colecciones legales de la Biblia hebrea y presente sólo en Is 8,21 como signo de desesperación; cfr. también Sal 21,5, donde el rey obtiene «vida eterna», una prerrogativa típicamente divina, y 2 Sam 23,1 (en el texto corregido), donde Elyón, una divinidad cananea mencionada en otras partes (identificada más tarde con Yahvé), eleva al rey por encima de todos los hombres. También forman parte de la ideología regia las funciones de protección y promoción en el campo social (2 Sam 21,17 y Lam 4,20), sus relaciones con la fertilidad del suelo y de los rebaños (Sal 72,6-7.16 y el segundo de los textos ugaríticos mencionados arriba). Por otra parte, el rey aparece revestido de funciones propiamente sacerdotales, como custodio y patrón del Arca; Salomón, como veremos después (pp. 117 ss.), intercede por el pueblo y ofrece sacrificios con ocasión de la inauguración del templo. Parece que los reyes de los fenicios ejercían también estas funciones[37].

37. G. Garbini, *I Fenici...*, cap. V.

*c*) Hasta aquí nuestras fuentes y la reconstrucción que a su luz hice de los acontecimientos hace unos diez años. Pero, contrariamente a lo que decía por aquel tiempo, el problema que emerge de todo ello es bastante más complejo.

1. Ante todo, la tesis de una religión israelita originalmente pura y ortodoxa (y podemos preguntarnos: ¿medida con qué metro?), contaminada luego en contacto con los cananeos durante e inmediatamente después de la conquista, y más tarde a través del sincretismo de Estado (sin contar con la propia pecaminosidad del pueblo, definido con frecuencia como «duro de cerviz») es una reconstrucción que recuerda demasiado de cerca el mito de la edad de oro, de los orígenes nobles y puros y de sus deterioros sucesivos, como para explicar adecuadamente el fenómeno del paganismo y del sincretismo en Israel. Está también la tesis de los primeros redactores del Antiguo Testamento, especialmente los responsables del Deuteronomio y el deuteronomista, que hablaban del (merecido) juicio divino sobre el pueblo, manifestado precisamente en la caída de una monarquía que, según el decreto divino, estaba destinada a la eternidad, y en la pérdida de la independencia política, que ponía en duda la promesa divina de la tierra.

2. Pero hay más. Como he tratado de demostrar en otros escritos [38], resulta muy difícil, por no decir imposible, remontarse en el plano histórico a los contenidos, ritos y creencias de la religión israelita en el período pre-exílico. Lo poco que podemos captar con algo de seguridad evidencia la amplia difusión de elementos muy poco distintos de los existentes en el mundo cananeo circundante; la única diferencia estaba en que Yahvé era la divinidad nacional. Se trata de elementos

38. *La religione fenicia nei dati della Bibbia,* en *La religione fenicia - matrici orientali e sviluppi occidentali,* Roma 1981, 81-90. Cfr. también M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament,* Nueva York 1971, cap. II; y B. Lang (ed.), *Der einzige Gott,* Múnich 1981, especialmente las colaboraciones de B. Lang y de H. Vorländer, que defienden, apoyados en numerosas pruebas, que sólo con el exilio se puede hablar de un verdadero y propio monoteísmo en Israel. A resultados muy parecidos a los expuestos han llegado entre tanto, de forma independiente, W.G. Dever, *Material Remains and the Cult in Ancient Israel. An Essay in Archaelogical Systematics,* en *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays... D.N. Freedman,* Filadelfia 1983, 571-587, y nuevamente B. Lang, *Monotheism and the Prophetic Minority,* Sheffield 1983, del que sólo he podido hacer un uso parcial. Un reciente partidario de la tesis de la «contaminación» de una religión de Israel originalmente pura en D. Kinet, *Ba'al und Jahwe,* Frankfurt a.M. - Berna 1977 passim, especialmente 209 ss.; cfr. mi recensión en Prot 38 (1983) 110.

que la historiografía posterior ha criticado severamente, presentándolos como los causantes del juicio divino. Es cierto que antes del exilio existían personas y grupos que defendían la necesidad de que Israel adorase a un único Dios, Yahvé, con exclusión de otros dioses, una tendencia que habrá que rastrear probablemente entre los profetas y sus discípulos. Parece razonable postular que en estos últimos hunden sus raíces espirituales los autores del Deuteronomio y el deuteronomista.

*d*) Si observamos de cerca la onomástica hebrea antigua, descubriremos datos especialmente reveladores. La tradición atribuye a Gedeón otro nombre: Yerubaal (Jue 6,32); un hijo de Saúl se llamaba Isbaal (2 Sam 2,8), un nieto Meribaal o Mefibaal (2 Sam 4,4); un hijo de David llevaba el nombre de Baalyadá (2 Sam 5,16). Son nombres que evidentemente indican devoción al dios Baal o bien la identificación de éste con el Dios de Israel; más tarde, cuando la divinidad cananea se convirtió en el antagonista por excelencia de Yahvé, los redactores cambiaron *ba'al* por *bōšet* «vergüenza/oprobio» (así, en 2 Sam 11,21 Yeru-baal se convierte en Yeru-béset). Podemos preguntarnos también si muchos nombres con *-'el* al final de un nombre de persona o con *'el-* seguido de un nombre, no se refieren más bien a la divinidad suprema del panteón cananeo (El), antes de que ésta fuese equiparada e identificada con Yahvé.

*e*) Lo que parece haber ocurrido es que grupos cada vez más influyentes, que se movían precisamente en el entorno de los profetas, lucharon a través de los siglos por imponer a la religión de Israel formas monoteístas absolutas de fe, de gran altura espiritual; y que estas luchas cristalizaron en las reformas religiosas de Ezequías (ver más abajo pp. 297 ss.) y de Josías (pp. 305 ss.).

## 11. **Economía**

Particularmente complejos son también los problemas económico-políticos nacidos a la sombra de la nueva forma de gobierno, con sus abusos en materia tributaria colectiva y personal y con su exigencia de prestaciones de trabajos obligatorios, quizás forzados. Nos ocuparemos de ello en el capítulo siguiente, en el contexto del reinado de Salomón.

# Capítulo IV
# SALOMÓN

## 1. Las fuentes

Como ya hemos visto (pp. 76 ss.), la historia de Salomón da comienzo con el epílogo de la «Historia de la sucesión» y continúa hasta el capítulo 2 de 1 Reyes.

*a*) En 1 Re 11,41 es mencionado un «Libro de los hechos de Salomón». Para algunos se trata de la crónica oficial de la corte; para otros, dada la falta de elementos que permitan una comprobación objetiva, sería una de tantas referencias a documentos de las que disponían a veces todas las literaturas antiguas, incluso las clásicas. En épocas relativamente recientes tales referencias tienen naturaleza de ficción literaria; baste recordar el manuscrito a partir del cual habría adaptado Alessandro Manzoni *I promessi sposi*[1]. Respecto al caso de Flavio Josefo y a sus referencias a fuentes antiguas, cfr. más arriba pp. 67 s. En consecuencia, habrá que tomar con cautela la noticia de la existencia de este «Libro», pues el texto bíblico no nos ofrece extractos seguros, sino sólo referencias genéricas.

*b*) Cuando admitimos la existencia de una obra del género y la reproducción de sus extractos en el texto que nos ha sido transmitido, hemos de tratar de identificar estos últimos al menos de forma hipotética. Y sólo lo podremos hacer aislando las noticias que parecen relevantes en el plano político, administrativo y económico en las que

1. Favorable a la existencia del «Libro de los hechos» es J. Liver, *The Book of the Acts of Solomon*: Bibl 48 (1967) 75-101; G. Garbini, *I Fenici...*, cap. VII, no oculta su escepticismo. Algunos autores contemporáneos tampoco son ajenos a la referencia a un manuscrito: U. Eco, *Il nome della rosa*, Milán 1980.

falten o sean secundarios los elementos familiares, anecdóticos o puramente narrativos. Y son los siguientes:

1. La lista de funcionarios estatales en 1 Re 4,1-6, parecida a las otras dos presentes en las narraciones de David (ver más arriba pp. 100 ss.).

2. Lista de los distritos y de los gobernadores encargados de ellos (1 Re 4,7-19).

3. La brevísima nota sobre trabajos forzados de 1 Re 5,27 (ver más abajo pp. 128 ss.), en claro contraste con la otra noticia, más amplia, pero reelaborada por el deuteronomista, contenida en 9,15-22 con un interesante añadido de parte de la traducción de los LXX.

4. Referencias diseminadas a las empresas comerciales patrocinadas por Salomón (1 Re 10,11 ss.22.28 ss.).

Son éstos algunos textos que podrían haber sido extractos del «Libro de los hechos de Salomón», siempre que admitamos su existencia. Imposible afirmar más.

*c*) Los libros de las Crónicas nos ofrecen, como en el caso de David (cfr. más arriba p. 77), una descripción en la que sobresale el interés hagiográfico de los autores: la persona del monarca deja de ser vista en términos realistas para combinar en su descripción al héroe nacional y al santo. Es esencialmente sabio, dedicado a la organización del culto, del que, como sucesor de su padre, es en buena medida el fundador. Sobre la base que nos proporciona Crónicas, la petición de las tribus del Norte (2 Cro 10,1 ss. // 1 Re 12,1 ss.) de ser aliviadas de los impuestos que habían soportado con Salomón, parecería casi absurda, gratuita y por tanto impía, dado que los textos casi o nada nos refieren al respecto. Pero podemos pensar que en casos como éste el Cronista daba por supuesto que sus lectores tenían acceso a las noticias ofrecidas en 1-2 Samuel y 1-2 Reyes. En cualquier caso, los libros de las Crónicas deben ser usados con una cautela especial si queremos reconstruir la historia de la época.

*d) En el plano arqueológico,* sin embargo, estamos mejor informados de lo que estábamos con David (ver más arriba p. 77), aunque también aquí, como indicaba en 1977* (340 ss.), los datos son «penosamente escasos». A comienzos de 1960, el arqueólogo norteamericano G.E. Wright afirmaba textualmente[2]: «En Jerusalén no se ha

---

2. G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, Filadelfia ²1962, 127.

descubierto nada que pueda ser fechado con un mínimo de certeza en la época de David y de Salomón». Tal situación ha cambiado en parte, aunque sólo en forma sectorial, tras más de veinte años de campañas, especialmente en el barrio hebreo de la Ciudad antigua.

Las dificultades de excavar debajo de Jerusalén son fáciles de explicar. Siempre ha sido una empresa compleja, por no decir imposible, efectuar exploraciones arqueológicas bajo un centro habitado, al menos en condiciones normales. Sólo en casos particulares ha sido parcialmente posible, como en la restauración del barrio hebreo en la Ciudad antigua de Jerusalén o en la construcción del seminario del Patriarcado armenio en la puerta de Jafa, y sólo en sectores reducidos. En cualquier caso, las expediciones inglesas dirigidas en 1964 y 1974 por K.M. Kenyon[3] han creído identificar una antigua obra de relleno de tierra que los textos llaman *millô'* (literalmente «relleno»). Según ellos, David lo amplió y restauró, mientras que Salomón lo reforzó y lo potenció (2 Sam 5,9; 1 Re 9,24 y 11,27). También han sido identificados en algunos puntos restos de muros salomónicos debajo de los herodianos, que sostenían la antigua esplanada del templo y actualmente la mezquita musulmana de Omar (*harām eš-šarīf*)[4]. En el barrio hebreo en reconstrucción aparecen de vez en cuando antiguos muros de la época de los reyes, pero posteriores a la monarquía unificada.

En la antigua Meguido (*tell el-mutesellim,* coord. 167-221) nos encontramos con una situación más favorable, aunque algunas afirmaciones del pasado, más bien optimistas, han sido poco a poco redimensionadas. La más conocida es el pretendido hallazgo de los «establos de Salomón», que el rey construyó según 1 Re 9,15-19. Se trata de un complejo que, según controles recientes, es posterior a Salomón en uno o dos siglos, y que tal vez ni siquiera son establos[5]. Respecto a los dos palacios de la época de Salomón, cfr. el estudio de B. Gregori.

---

3. K.M. Kenyon, *Digging up Jerusalem,* Londres 1974, 99-106.

4. Cfr. los informes provisionales de Y. Shiloh en BA 42 (1979) 165-171 y 44 (1981) 161-170. Aborda el problema recientemente G.W. Ahlström, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine,* Leiden 1982 y el magistral análisis de los materiales de W.G. Dever, *Monumental Architecture in Ancient Israel in the Period of the United Monarchy,* en T. Ishida (ed.), *Studies...,* 269-306.

5. Y. Yadin, *New Light on Solomon's Megiddo:* BA 23 (1960) 62-68; y *Megiddo of the Kings of Israel:* BA 33 (1970) 66-96; y *A Note on the Stratigraphy of Israelite Megiddo:* JNES 32 (1973) 330. También J.B. Pritchard, *The Megiddo Stables,* en *Near Eastern Archaeology - Fs Nelson Glueck,* Garden City 1970, 268-276. Yadin

Semejante parece la situación de Jasor (*tell el-qédah,* coord. 203-269) y de Guézer (coord. 142-140), localidades de las que se dice (como en el caso de Meguido) que Salomón las «construyó». La raíz hebrea *bānāh* ha de ser entendida más bien en el sentido de «restauró», «reconstruyó» o «potenció» (las estructuras ya existentes), 1 Re 9,15. En todas estas localidades ha sido encontrada además una construcción identificada con la puerta de la ciudad. Se caracteriza por una forma particular, típica de esta época: a ambos lados del pasadizo se encuentran nichos cuadrangulares, interpretados generalmente como espacios reservados al puesto de guardia. Las excavaciones de Meguido nos indican a su vez que este tipo de puerta es el punto final del desarrollo de una técnica particular, atestiguada en Canaán en los siglos precedentes. En cambio, las puertas de Dan (*tell el-qádi,* coord. 211-294, en el extremo norte) y de Berseba (*tell es-sába',* coord. 134-072, en el Negueb) nos muestran una arquitectura análoga, pero posterior y notablemente simplificada, sólo con dos espacios, uno a cada lado del pasadizo[6].

Unas ruinas (*tell el-ḥeleife,* coord. 147-884) situadas cerca de la orilla jordana del Mar Rojo, entre las localidades actuales de Aqaba y Eilat, fueron identificadas en los años '30 por los arqueólogos como la bíblica *'eṣyôn géber,* el puerto usado para cargar mineral de cobre en la época de Salomón. Pero tras controles más precisos, se ha llegado a la conclusión de que se trata de un almacén con una fortaleza aneja, y que el puerto en cuestión ha de ser buscado más al S-SO, quizás en la bahía situada al sur de la Isla de los Corales o del Faraón (en árabe *ğazīrat al-far'ūn,* en hebreo *'y ha'almôgîm*), coord. 133-871, el antiguo puerto egipcio para el transporte de minerales de cobre. Las llamadas «Columnas de Salomón» o «Minas de Salomón» en Timna, al norte de Eilat (coord. 145-909), fueron abandonadas entre los siglos XII y X a.C., y no pudieron por tanto haber sido utilizadas por Salomón[7].

---

mantiene que se trata de establos, pero data las construcciones mucho más tarde. Para los palacios de la época salomónica, cfr. recientemente: B. Gregori, *Considerazioni sui palazzi* «hilani» *del periodo salomonico a Megiddo:* Vicino Oriente 5 (1982) 85-101.

6. Y. Yadin, *Hazor: the Head of all those Kingdoms,* Londres 1972; y *Hazor, the Re-Discovery of a Great Citadel of the Bible,* Londres 1975. También Y. Aharoni, *The Building Activities of David and Solomon:* IEJ 24 (1974) 13-14; W.G. Dever (ed.), *Gezer* I-II, Jerusalén 1970 y 1974. Cfr. también U. Müller, art. *Tor,* BRL $^{2}$1977, 346-348 (con cinco croquis).

7. J.B. Pritchard, *Gibeon,* Princeton 1962, para el informe provisional de las

## 2. Legitimidad

Al final de la «Historia de la sucesión», Salomón aparece firmemente instalado en el trono, libre de los enemigos que podrían haber entorpecido su operación. Y está claro, como hemos visto, que para el autor de la «Historia» no está mal que las cosas hayan ocurrido así.

*a*) Pero, mientras en los casos de Saúl y David parecen haber sido fundamentales, según las fuentes, los motivos de la designación divina y de la aclamación popular, ninguno de éstos aparece en la historia de Salomón, que subió al trono tras una conjura palaciega o un golpe de Estado. El hecho de que el autor de la «Historia de la sucesión» considere favorablemente estos acontecimientos, en nada cambia la situación.

*b*) Se planteaba, por tanto, el problema de la legitimación del nuevo rey, problema evidentemente muy importante para el continuador de la «Historia de la sucesión». El hecho de que una acción irregular de gobierno resulte oportuna y, por tanto, beneficiosa en determinadas condiciones, no la hace por eso legítima. Las fuentes encuentran la legitimación de Salomón en el relato de su peregrinación al «lugar alto» de Gabaón, situado probablemente cerca del actual poblado de *eǧ-ǧīb* (coord. 168-139)[8], 1 Re 3,4-15. El texto ni siquiera dice si se trataba de un santuario cananeo o israelita, pero el hecho de que 1 Cro 21,29 y 2 Cro 1,3-5 sitúen en él ostensiblemente el tabernáculo y el altar de la época del desierto, parece al menos sospechoso; en la misma dirección apunta la evidente excusa de 1 Re 3,2, de que la localidad servía de santuario a Israel porque el templo no había sido todavía construido: ¿por qué excusarse si se trataba de un santuario hebreo?

*c*) Ahora bien, según el texto, Salomón tuvo un sueño en el santuario de Gabaón. Se le apareció Yahvé y le invitó a formular un deseo, que había de ser escuchado. El rey pidió «una mente [lit. «un corazón»] inteligente para poder gobernar (raíz *špṭ*) a tu pueblo, para que pueda distinguir entre el bien y el mal» (v. 9). En la fase final de la redacción, el relato quiere acreditar la leyenda de Salomón como rey sabio; pero

---

excavaciones a finales del año 50. Cfr. también el reciente estudio de C.H.W. Brekelman, *Solomon at Gibeon*, en *Von Kanaan bis Kerala, Fs... J.P.M. van der Ploeg*, AOAT 211, Kevelaer 1982, 53-59.

8. Sobre las excavaciones en las ruinas de esta localidad, cfr. J.B. Pritchard, *Gibeon - Where the Sun Stood Still*, Princeton 1962.

en su origen se refiere a elementos bastante más importantes: en el Salmo 2, un texto relacionado frecuentemente con las ceremonias de coronación del rey de Judá (quizá ya en el reino unido), encontramos en el v. 8 una frase semánticamente equivalente a la de 1 Re 3,5:

1 Re 3,5: *š'l* *mh w'tn lk*

Sal 2,8: *š'l mmny* *w'tn* (LXX *w'tnk*)

En el primer caso tenemos: «Pide qué cosa (quieres) y te (lo) daré»; en el segundo: «Pídeme (qué cosa quieres) y (LXX te) (lo) daré».

También aquí nos encontramos con la fórmula con la que Dios mismo promete asistencia y ayuda al rey en general, haciéndole formular un deseo; y aquí se trata del usurpador. Está claro que también de esa manera era legitimado Salomón. «En otras palabras (escribía yo en 1977*, 367), Salomón trató de conservar el envoltorio externo, formal de las antiguas instituciones, dejando que las cosas mantuvieran en lo posible el aspecto de antaño. Pero, al mismo tiempo, modificaba sustancialmente sus contenidos institucionales». Ahora, gracias al apoyo divino, el usurpador había sido nuevamente legitimado.

*d*) Salomón ha pasado a la historia esencialmente como rey sabio (un tema sobre el que volveremos en breve) y por la construcción del templo de Jerusalén, centro espiritual del hebraísmo durante un milenio, a pesar de los avatares militares. El año 70 d.C. fue destruido en el asalto a Jerusalén realizado por la soldadesca de Tito, para no ser ya reconstruido (ver más abajo pp. 401 s.).

El hecho de que se dediquen a la construcción e inauguración del templo tres capítulos de un total de nueve que hablan de Salomón, es un elemento sintomático de la importancia que atribuye la narración al acontecimiento.

*e*) Basándonos en los datos que nos ofrece la Biblia hebrea (cfr. 1 Re 6), hoy por hoy resulta prácticamente imposible reproducir el aspecto exterior e interior del templo, así como los detalles de su construcción y de su estructura, aunque conocemos suficientemente su topografía. Prueba de ello es que los autores que se han ocupado del problema han llegado a conclusiones a menudo distintas, y ninguna de ellas puede ser comprobada.

Entre los datos históricamente verosímiles, tenemos la noticia de que Salomón se habría servido, entre otras cosas, de artesanos fenicios contratados a Jirán de Tiro previo pago (1 Re 5,15-31 y 7,13-14), al

tiempo que Israel suministraba la mano de obra no cualificada. Ahora bien, tal noticia *no* debe ser entendida en el sentido de que Israel, un pueblo de sedentarización relativamente reciente, no poseía todavía la técnica, el *know-how*, para construir edificios monumentales, como era el caso del templo. Hemos visto que Salomón era capaz de hacer construir o restaurar ciudades fortificadas de notables dimensiones, lo cual exigía una capacidad técnica avanzada (ver más arriba pp. 111 s.). De la noticia se desprende más bien el hecho de que Salomón pretendía construir un santuario de tipo cananeo, que también fuese reconocido como tal por las poblaciones no-israelitas del imperio. Para reconstruir el templo deberíamos indagar en el campo de las construcciones sagradas sirio-palestinas. Las excavaciones del último medio siglo han sacado a la luz algunas de ellas, las suficientes para reconstruir la forma y la topografía del templo. Hay que subrayar además, tal como ha demostrado recientemente la tesis doctoral de Hurovitz (1983, cfr. la bibliografía del final), que el procedimiento seguido fue el mismo que el constatado en Mesopotamia a partir de la época de Gudea de Lagash: *a*) decisión del rey, confirmada por sanción divina (1 Re 5,17-19); *b*) preparación de los materiales, de la mano de obra, etc. (5,20-32); *c*) descripción del edificio (caps. 6-7); *d*) dedicación (1 Re 8,1-11.62-66); *e*) oración del rey (1 Re 8,12-61); ver más abajo pp. 117 s.

*f) El templo «sirio»*. El templo más conocido es el de *tell-tayinat* en la antigua Siria noroccidental, actual Turquía, en las cercanías de Alejandreta (junto al Orontes, unos 20 kilómetros al norte de Antioquía), frente al *tell* de Alalah.

A este edificio hay que añadir otro, descubierto cerca de Jamat (cfr. también los templos pre-israelitas de Siquén y Jasor)[9]. Parece además probable que Salomón construyó otros templos fuera de la capital: en su época es fechada, por ejemplo, la fase más antigua del templito de *tell-'ārād*, en el Negueb oriental (coord. 162-076)[10], aunque el historiador deuteronomista silencia este hecho por razones obvias.

*g*) Una característica del santuario cubierto sirio-palestino (el abierto tiene una estructura diversa) es su carácter fundamentalmente tri-

---

9. G.R.H. Wright, *Pre-Israelite Temples in the Land of Canaan:* PEQ 103 (1971) 17-32 y Y. Yadin, *op. cit.*, 1975 (n. 6), 79-120.

10. Y. Aharoni, *Arad: its Inscriptions and Temple:* BA 31 (1968) 2-32. Recientemente han surgido dudas sobre la datación salomónica de la construcción (R.K. Amiran, de viva voz).

partito: un vestíbulo rodeado de una galería cubierta, y el resto descubierto; el edificio propiamente dicho, dentro del cual se encontraba el *sancta sanctorum*, sede de la estatua de la divinidad venerada. En Israel, según las fuentes, y dado el carácter anicónico del culto, el lugar de la estatua era ocupado por el Arca; tras la desaparición de ésta (Jer 3,16)[11], quedó vacío, una circunstancia que siempre suscitó asombro y perplejidad entre los invasores extranjeros (ver más abajo p. 380 s.).

*h*) También las fechas del comienzo y el final de la construcción, que duró ocho años (1 Re 1.37 s.; 8,2), coinciden no sólo con dos importantes fiestas agrícolas israelitas, sino también con celebraciones vinculadas en Canaán con el culto a Baal. En efecto, podemos observar en la narración las denominaciones cananeas antiguas de los meses: Ziv (después *'iyyār* = abril-mayo, el de la fiesta de Pentecostés) y Etanín (después *tišrî* = septiembre-octubre, el de la fiesta de los Tabernáculos). Especialmente la segunda fiesta aparece relacionada con la resurrección de Baal con ocasión del Año Nuevo otoñal, tras la cual el dios procedía a la edificación de su templo celeste. Ahora bien, aunque la fiesta israelita de los Tabernáculos aparece ya completamente separada de conceptos del género, no deja de llamar la atención su relación con la construcción del templo a Yahvé[12]. Es digno de tener en cuenta que el templo fue inaugurado casi un año después de la terminación de las obras, para hacer coincidir la primera fiesta con la fecha de la coronación de Salomón, o quizás porque ambas coincidían con la festividad de Baal.

---

11. J.A. Soggin, *The Ark of the Covenant, Jeremiah 3,16*, en P. Bogaert (ed.), *Le livre de Jérémie*, Lovaina 1981, 215-221.

12. Sobre esta temática, cfr. J.C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu*, Kevelaer 1971, 60 y 113. No sorprende, dadas las circunstancias, que se haya pensado en la restauración y reutilización de una construcción sagrada cananea ya existente, que Salomón no habría hecho más que readaptar, cfr. recientemente K. Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem*, BZAW 144, Berlín 1977. Pero la tesis, por interesante que sea, no parece sostenible a la luz de las fuentes de que disponemos; cfr. mi recención en BO 36 (1979) 83 s. Por lo demás, la tesis no es nueva: aparece ya en Flavio Josefo, *Bell.* 6,438, donde la construcción del templo es atribuida a Melquisedec, aunque sea en un contexto claramente retórico (ver pp. 150 s.), Gen 14,18 ss. (B. Mazar en «The Jerusalem Post Magazine» del 25 de marzo de 1983, 6). Para algunos supone una nueva dificultad las notables dimensiones del santuario salomónico: 33 por 11 metros, dimensiones de las que no parecen existir paralelos en la región hasta algunos siglos más tarde. ¿Se referirá la descripción al edificio que existió mucho tiempo después? Sobre el problema, cfr. recientemente P. Sacchi, *Israele e le culture circonvicine:* RSLR 19 (1983) 216-228.

*i*) Como ocurría en Mesopotamia, parece ser que uno de los elementos característicos de la actividad del rey era su continua intervención en cuestiones que nosotros relacionamos estrictamente con el culto. Antes de nada, el sacerdote Abiatar, colaborador de David antes de su proclamación en Hebrón, pero culpable por haber apoyado a Adonías, fue exiliado a Anatot (actual *tell ḫarrube*, coord. 174-135; el nombre se ha conservado en la cercana población de *'anāta*, ver más abajo p. 219) según 1 Re 2,26, mientras que Sadoc, que aparece en escena sólo durante la conquista de Jerusalén, es investido con todas las prerrogativas (1 Re 2,35). Además Salomón ofrece personalmente «holocaustos y sacrificios totales»[13] en el «lugar alto» de Gabaón, y otro tanto hace en 9,25.

*j*) Si aceptamos las descripciones de 1 Re 8, es precisamente en relación con el templo cuando ejerce funciones que pueden sólo ser definidas como sacerdotales.

1. Salomón introduce solemnemente el Arca en el templo y lleva así a cabo la obra iniciada por David (1 Re 8,1-13).

2. Según 8,14, Salomón «bendice a toda la congregación de Israel...» (*qᵉhal iśrā'ēl*; el primer término se aplica de forma característica a la comunidad cultual y es suprimido por los LXX, que dicen solamente «a todo Israel». Tal supresión podría ser intencionada, pues parecía ilícito a los traductores que el rey bendijese a la comunidad congregada en el culto).

3. Salomón pronuncia una primera plegaria, de dimensiones reducidas y reelaborada por el deuteronomista (8,15-21); y a continuación

4. una segunda, muy compleja en su estructura (8,22-52) y con notables reelaboraciones deuteronomistas.

5. Nuevamente (8,54-61) «con las manos levantadas hacia el cielo..., bendice en voz alta a toda la asamblea...». Y finalmente

6. sacrifica a Yahvé junto con todo el pueblo.

7. En los vv. 64 ss. tenemos un resumen de dichas actividades, del que se deduce claramente que Salomón había ejercido funciones sacerdotales.

---

13. Traduzco así el término *šᵉlamîm*, en lugar de «sacrificios pacíficos», como se suele hacer a menudo; cfr. el diccionario de Zorell en la entrada *šelem*.

8. Ahora bien, si recordamos lo que hemos dicho antes (ver p. 105), que también los reyes fenicios eran probablemente sacerdotes en el ámbito del culto estatal, el cuadro que nos presentan estos capítulos de 1 Reyes resulta bastante claro (sobre todo a la luz de las intensas relaciones existentes entre Israel y los fenicios por aquella época): Salomón no se habría arrogado *ad hoc* funciones sacerdotales, mientras duraba la construcción, sino que las habría ejercido legítimamente. En este sentido se expresa por lo demás Sal 110,4, una composición arcaica que, en una frase absolutamente clara, llama al rey «sacerdote para siempre».

*k*) Sólo hacia el final del reino hablan los textos de los enemigos de Salomón, externos (1 Re 11,14-25) e internos (11,26-40). El historiador deuteronomista pone estos hechos genéricamente en relación (v. 33) con el sincretismo de Salomón en materia cultual, y se trata de su conocida doctrina de la retribución del pecador. Por lo demás, no parece que hubiese reacciones a estas funciones de Salomón, señal de que el sacerdocio real era considerado algo normal.

## 3. **Sabiduría**

Pero Salomón ha pasado a la historia también por su sabiduría, que pronto se hizo proverbial. Tanto es así que se le han atribuido tradicionalmente gran parte de los escritos sapienciales, desde Proverbios a la deuterocanónica Sabiduría de Salomón.

*a*) Los textos describen generalmente la sabiduría del rey en tonos anecdóticos y no pocas veces folclóricos, un poco al estilo de la de Harun ar-Rasid y de Saladino en *Las mil y una noches*. La tradición del soberano sabio y benévolo es antigua y persistente en el Próximo Oriente, y contrasta con la del hombre político moderno, privado en general de tales virtudes.

*b*) En 1 Re 2 tenemos un ejemplo de sabiduría y capacidad en la esfera política, aunque totalmente carentes de escrúpulos. Según este texto, como ya hemos visto, Salomón consigue liberarse de los opositores potenciales y reales mediante hábiles pretextos que le absolverán de toda culpa.

*c*) En 3,16, como consecuencia directa de la sabiduría solicitada y concedida en la visión de Gabaón, se narra el conocido «juicio de Salomón», una prueba de habilidad más que de sabiduría, al tiempo que

*d*) en 5,9-14 se le atribuye una notable capacidad para componer proverbios y disertar sobre distintos temas, referentes en general al mundo vegetal y animal. No andaremos muy descaminados si pensamos que los autores tenían en mente el género literario de la fábula, cuyos protagonistas suelen ser precisamente plantas y animales. Pero de esta actividad de Salomón no se ha conservado nada: en los escritos sapienciales que le son atribuidos, y especialmente en Proverbios, no encontramos mención alguna «de las plantas, desde el cedro del Líbano al hisopo que crece en las paredes», ni de «animales, aves, reptiles y peces» (5,13; cfr. más abajo pp. 130 ss.).

*e*) Al mismo género literario legendario pertenecen las disputas sapienciales con soluciones enigmáticas, que Salomón habría mantenido con el propio Jirán y con la reina de Saba (10,1-13).

## 4. **El culto y el templo**

Pero de Salomón dice también la tradición que construyó el palacio real, llevando a término una idea ya manifestada por David. El palacio se erigió precisamente junto al templo, de tal modo que algunos siglos después (siglo VI a.C.) Ezequiel (43,6-9) criticará duramente el hecho de que los dos se levantasen «umbral junto a umbral», lo que en realidad convertía al templo en algo así como una capilla palaciega. En 1 Re 9,10 se afirma que la construcción del templo y del palacio duró una veintena de años, y 7,1 ss. calcula en trece el número de años necesarios para la construcción del palacio. Parece, pues, claro que el tiempo de construcción del palacio fue notablemente superior al dedicado al templo. ¡No podría expresarse mejor la función subordinada de este último!

*a*) Las bases puestas por Salomón para la organización del culto, del templo y del palacio, es decir, las bases de las relaciones iglesia-estado (si se nos permite llamarlas así) se revelaron muy sólidas. De hecho sobrevivieron en Judá hasta la caída del reino en 587/586 a.C.

*b*) En Judá, mientras existió la monarquía, era competencia del soberano el patronazgo del culto estatal, con derecho a intervenir directamente en su gestión y organización. Vemos primero a Ezequías (ver más abajo pp. 297 ss.) y después a Josías (pp. 305 ss.) ejerciendo funciones de auténticos soberanos reformadores (no es una casualidad que, al final del Renacimiento, Felipe II de España colocara las estatuas de ambos reyes entre las otras que adornan el frontispicio de El Escorial, al norte de Madrid). Parece que las funciones de los reyes de Judá en

poco o nada se distinguían de las que ejercían en el culto los reyes fenicios, sin que evidentemente podamos establecer si se trató de algo originario en Israel o si más bien fue resultado de un proceso involutivo, como quieren hacernos creer los textos (ver más arriba pp. 106 s.).

*c*) En época post-exílica vemos al sumo sacerdote apropiarse de tales prerrogativas (ver más abajo pp. 336 ss.), asumiendo al mismo tiempo las pocas que le quedaban a Judá en el campo político. Pero hablar de «hierocracia», como luego veremos, no es todavía pertinente.

## 5. La política

La tradición bíblica, del mismo modo que nos presenta a David como un hábil estratega (al menos inicialmente), insiste en la habilidad de Salomón en el ámbito político, especialmente en las relaciones internacionales.

Pero la cosa no parece tan clara. En el capítulo precedente hemos hablado de la dinámica expansionista inherente al reino unido, y podríamos llamarla imperialista, sin implicar con este término más que la constatación de un hecho. Pero hemos de considerar que, si la fuerza del imperio residía en la propia dinámica expansionista, el paso a las más sutiles y complejas relaciones políticas internacionales, que implicaban frecuentes conversaciones en torno a una mesa, habría podido constituir algo estructuralmente extraño a la naturaleza del imperio, y por tanto un elemento disgregador. Pero podría darse también que Salomón hubiese sido capaz de proseguir la guerra en el campo de la política internacional con otros medios, obteniendo mediante tratados, contratos y empresas comerciales más de lo que podría haber obtenido con la guerra como tal. Esta segunda alternativa parece haber sido la sostenida por las fuentes bíblicas, si consideramos el tono triunfalista con el que se narran las empresas comerciales del rey.

De hecho, todas las empresas de Salomón en el ámbito internacional y comercial son presentadas como coronadas por el éxito. Pero tal tesis, evidentemente laudatoria en exceso, del historiador palaciego y del hagiógrafo posterior que idealizó la época de Salomón, debe ser sometida a examen.

*a*) Entre otras cosas, Salomón es presentado como *armador*[14], aunque no sea de forma directa (el antiguo Israel nunca fue un pueblo de navegantes, pues para empezar carecía de los puertos nacionales necesarios para ello), sino en sociedad con Jirán de Tiro. En 9,26 s. se dice que «armó una flota en Esiongaber, junto a Eilat, a orillas del Mar Rojo, en el país de Edom. Jirán mandó para esta flota súbditos [lit. «servidores»] suyos como tripulantes y marineros expertos, junto con los súbditos de Salomón».

No podemos precisar dónde se dirigían exactamente estas expediciones por el Mar Rojo, aunque los textos (9,28; 10,11) hacen referencia a Ofir, localidad o región no identificada[15]. Pero no puede excluirse que Ofir, junto con Tarsis (como la Atlántida y el Paraíso terrenal), formasen parte de una geografía puramente mítico-simbólica, sin relación alguna con la realidad[16].

En 10,22 se afirma que «una flota de Tarsis» (localidad que algunos sitúan en la costa oriental de España y otros en Cilicia, aunque hay quienes la consideran parte de la geografía mítico-simbólica antes mencionada) realizaba, junto con la flota de Jirán de Tiro, viajes de tres años de duración. Y las citadas relaciones con la reina de Saba (ver más arriba p. 119) podrían ser el recuerdo de tales viajes, por lo que habría que localizar la región o en Arabia meridional o en la costa africana de enfrente: en Eritrea o en Somalia.

En 1 Re 9,28 y 10,11s.22 se dice además que las naves volvían cargadas de oro, piedras preciosas, maderas nobles (de *'almuggîm*; en Crónicas siempre *'algummîm,* una madera desconocida; la traducción tradicional «madera de sándalo» no satisface, y menos todavía la hebrea moderna, donde los términos se refieren al «coral») y curiosidades,

---

14. Cfr. R. Schreiden, *Les entreprises navales du roi Salomon:* Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves 13 (1955) 587-590; y G. Bunnens, *Commerce et diplomatie phéniciennes au temps de Hiram Ier de Tyr:* JESHO 19 (1976) 1-31. De nuevo G. Garbini, *art. cit.*, niega el carácter histórico de estas noticias: de existir, tales expediciones podrían ser atribuidas a Ozías/Azarías, unos 150 años después.

15. Cfr. G. Ryckmans, art. *Ophir,* SDB VI (1960) 744-751 y V. Christidès, *L'énigme d'Ophir:* RB 77 (1970) 240-247, para un resumen de la discusión. El *U.S. Geological Survey* piensa en *mahd eḏ-ḏahab,* localidad costera entre La Meca y Medina, zona todavía rica en arenas auríferas: BA 39 (1976) 85.

16. Así recientemente, y con buenos argumentos, M. Görg, *Ophir, Tarschisch und Atlantis. Einige Gedanken zur symbolischen Topographie:* BN 15 (1981) 76-86.

como monos y pavos reales[17]. Se trataba evidentemente de mercancías obtenidas por canje.

En cualquier caso, si consideramos que las técnicas navales de la época sólo permitían la navegación de barcos de pequeño cabotaje, es imposible que éstos se alejasen mucho de la costa africana o asiática del Mar Rojo o superasen con mucho Bab el-Mandab, el estrecho que separa Eritrea de Arabia, aunque la cifra de «tres años» haga pensar en viajes más largos.

*b*) Otro texto (10,28 s.) nos muestra a Salomón en calidad de comerciante de carros de guerra y de caballos entre Egipto y Cilicia. En el primer caso se ha comprobado que se trata realmente de Egipto, y no de la región de *muṣri* en el Tauro, como a veces se ha propuesto[18]. Por lo que dicen los textos, tal comercio implicaba también a algunos soberanos menores del N-NE: «Hititas (denominación genérica de Siria y Palestina a partir de los textos neo-asirios; ver más arriba p. 35) y reyes de Aram». La posición de Palestina como nación-puente entre Asia y Africa favorecía evidentemente estas operaciones comerciales.

*c*) Como ya hemos dicho, todas estas empresas son presentadas como coronadas por el éxito, lo que hace pensar obviamente en un notable aflujo de capitales a las arcas del reino. De hecho, 9,28 y 10,25-27 hablan de las riquezas que engrosaron el tesoro real en tiempo de Salomón. Pero un examen más profundo de los hechos narrados nos conduce necesariamente a una valoración inicialmente más sobria, menos optimista, y finalmente negativa, de la situación. Efectivamente, una nota ahora marginal nos dice que las buenas relaciones entre Salomón y Jirán corrieron en cierta ocasión el peligro de deteriorarse por la imposibilidad por parte del rey israelita de pagar, o al menos de garantizar adecuadamente, las deudas contraídas con Jirán. Por lo que parece, éste había concedido a Salomón crédito ilimitado (9,10-14).

---

17. En lugar de «pavos reales», W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel,* Baltimore $^{3}$1953, 212, n. 16, propone «babuinos», una categoría de animales que evidentemente no considera comprendida entre los «monos» recién mencionados.

18. Cfr. la BHS y los comentarios. Para estos contactos comerciales contamos actualmente con el estudio fundamental de Y. Ikeda, *Solomon's Trade in Horses and Chariots in its International Setting,* en T. Ishida (ed.), *Studies...,* 215-238. No he podido utilizar un estudio que me parece importantísimo: F. Pintore, *Osservazioni sulle vie e l'orientamento dei commerci nella Siria-Palestina meridionale dall'inizio del I millennio all'anno 841 a.C.*, en O. Carruba, M. Liverani y C. Zaccagnini (eds.), *Studi orientalistici in ricordo di Franco Pittore,* Pavía 1983, 257-283.

En la imposibilidad de responder económicamente, Salomón se habría visto obligado a ceder a Jirán una veintena de poblaciones situadas probablemente en la Galilea occidental (su ubicación exacta no está clara), en una región que más tarde fue llamada «país de Kabul». Pero tal operación fue considerada insuficiente por Jirán para saldar o al menos garantizar adecuadamente las deudas contraídas. El asunto debió de parecer escandaloso más tarde, razón por la que 2 Cro 8,1-6 invierte los términos del discurso: habría sido Jirán quien entregó a Salomón esas poblaciones. Pero la tesis de 1 Reyes parece la más verosímil, pues encaja perfectamente en lo que examinaremos a continuación (p. 129) sobre el problema de los recursos financieros de la nación explotados al máximo[19].

*d*) Si Salomón era tan seriamente insolvente, hasta el punto de tener que ceder una parte del territorio nacional original para pagar, o al menos garantizar, las deudas contraídas, surge inmediatamente la pregunta de si sus empresas comerciales, alabadas incondicionalmente por los textos, fueron realmente coronadas por el éxito y contribuyeron así activamente a la mejora del erario público, o si no fueron más que operaciones de puro prestigio o, incluso peor, una forma de controlar el comercio, dejando su gestión en manos de la corona de manera monopolista. Las dos posibilidades no se excluyen mutuamente.

## 6. Disgregación territorial

Es ésta la primera noticia sobre la *disgregación del imperio en el plano territorial.*

*a*) Empezaba a perder peso precisamente su naturaleza expansionista, que era la base de su fuerza. Otros territorios seguirían pronto a los ya perdidos.

*b*) Edom en el sureste, al otro lado del Mar Muerto (11,14-22) se rebeló guiado por un tal Hadad, de estirpe real. Los textos dicen que

---

19. H. Donner, *The Interdependence of Internal Affairs and Foreign Policy During the Davidic-Solomonic Period,* en T. Ishida (ed.), *Studies...*, 205-214: 207 s., habla de la existencia de una fractura entre los versículos 13 y 14, y de ahí deduce la imposibilidad de entender la transferencia de este territorio en términos de propiedad empeñada o de compensación por las deudas contraídas; pero no ofrece una explicación alternativa más adecuada, aunque reconozca que el asunto «no constituyó un triunfo de la política exterior de Salomón».

fue apoyado por Egipto, que en tales condiciones parece haber llevado un doble juego. El texto concluye lapidariamente: «... y Hadad... reinó en Edom».

*c*) En Siria, sometida también a David como hemos visto, se estaban organizando en varias ciudades-estado movimientos tendentes a recuperar la libertad perdida. 1 Re 11,23-25 nos informa de que un tal Rezón, ex-oficial del rey de Soba, fundó un estado en Damasco (y, según el verosímil añadido de los LXX, también en su propia patria), localidad que debió de recuperar por tanto la propia autonomía. El texto continúa diciendo que, a partir de entonces, «fue enemigo de Salomón por el resto de su vida». Quedaba así anulada una parte de las conquistas de David mencionadas en 2 Sam 8,3 ss.13 ss.

*d*) Pero, como hemos señalado hace poco (pp. 102 ss.), también el norte se hallaba inquieto. 1 Re 11,26-40 nos habla de una revuelta capitaneada por un cierto Jeroboán, ex-funcionario de la burocracia estatal, que acabó refugiándose en Egipto. Como veremos después (pp. 256 ss.), volvió a su tierra a la muerte de Salomón. La tradición nos habla incluso de algo así como de una investidura divina (vv. 29 ss.) por obra de un profeta.

*e*) De este modo, a una coyuntura económica desfavorable venía a sumarse una situación política bastante peligrosa. Más aún, no creemos estar equivocados si afirmamos que tal situación política estaba estrechamente ligada a la económica: el imperio, para entonces insolvente, se estaba disgregando por sus confines, especialmente por el norte y el nordeste, y hacia el sureste.

*f*) En cambio, parece que el matrimonio de Salomón con una hija del faraón (1 Re 3,1; 7,8; 9,16.24; 11,1) fue un éxito internacional de notable importancia. La operación le proporcionó como dote la localidad de Guézer, conquistada por él y destruida por el suegro, y reconstruida y refortificada por él (ver más arriba p. 112). Como ocurre siempre, los textos no nos facilitan el nombre del faraón; los autores piensan en Siamún (ca. 978-959) o en su sucesor Psusennes II (ca. 959-945)[20]. En el estado actual de las fuentes y de las investigaciones,

20. S.H. Horn, *Who Was Solomon's Egyptian Father in Law?:* BiblRes 12 (1967) 3-7; K.A. Kitchen, *The Third Intermediate...*, parágrafos 235 ss. y H.D. Lance, *Solomon, Siamun and the Double Ax*, en *Magnalia Dei... Essays... G.E. Wright*, Garden City 1976, 209-225: 222. Sobre el problema de estas relaciones, cfr. recien-

no es fácil comprobar la veracidad de la noticia (los faraones casi nunca casaban a sus hijas con soberanos extranjeros) ni en qué circunstancias pudo haber tenido lugar, en caso de que fuera cierta. Pero el hecho de que el faraón conquistase y destruyese Guézer demuestra que no se trataba de un personaje débil o dejado; y el hecho de que diera la localidad como dote a su hija demuestra también que no debió de ser hostil a la boda o al yerno, y que se trataba por tanto de un acuerdo entre iguales[21].

*g*) Los textos nos dicen también que Salomón tomó como mujeres o concubinas princesas de pueblos aliados o sometidos, hasta tener un harén considerable (11,3): se habla de mujeres moabitas, amonitas, edomitas, sirias («hititas») y sidonias. Si la noticia es digna de crédito, demuestra que Salomón mejoraba su política exterior mediante tratados con sus vasallos y sus aliados; pero, según la teoría historiográfica del deuteronomista, tales mujeres «sedujeron» a Salomón en el plano religioso, haciendo que cayera en la idolatría y en el sincretismo religioso. Se trata de una forma más de explicar el hecho, no silenciado por el resto de la tradición, de que la religión israelita de la época no era muy distinta de la cananea, y de defender al mismo tiempo la tesis de la degeneración religiosa tras el abandono de la primitiva pureza (ver más arriba pp. 106 s.).

## 7. **Impuestos**

Un elemento especialmente digno de tener en cuenta, y del que los textos nos informan con no pocos detalles, es el complejo sistema de impuestos, que actualmente puede reconstruirse con bastante precisión gracias a los datos que nos han llegado. Tal posibilidad de reconstrucción parece más bien insólita, pues son raros los casos en que podemos disponer de datos de este tipo, lo que dificulta, como hemos visto, componer una historia del antiguo Israel.

---

temente A. Malamat, *A Political Look at the Kingdom of David and Solomon and its Relations with Egypt*, en T. Ishida (ed.), *Studies...*, 189-204; y *op. cit.*, supra III, 83; y F. Pintore, *Il matrimonio interdinastico nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII*, Roma 1978, que examina nuestro problema muy sucintamente en p. 78. También en este caso G. Garbini, *art. cit.*, considera el hecho altamente improbable, dadas las bien atestiguadas costumbres de la corte egipcia.

21. B.D. Redford, *Studies in the Relations between Palestine and Egypt during the First Millennium b.C., II: The Twenty-Second Dynasty:* JAOS 93 (1973) 3-7.

*a*) Un texto importante, al que hemos aludido brevemente hace poco, es el que habla de la división del Norte en doce distritos o provincias, cada uno con su gobernador o superintendente (hebreo *n<sup>e</sup>ṣîb,* 1 Re 4,7-19)[22]. El texto afirma explícitamente que cada distrito era responsable, durante un mes al año, de suministrar provisiones «al rey y a su casa» (v. 7), una forma de decir que los gastos de la administración pública y del culto del Estado recaían, por partes iguales, sobre los doce distritos del Norte. Una explicación razonable de la lista es la propuesta hace unos años por D.B. Redford[23].

*b*) El paralelo más claro de la lista lo encontramos en Egipto en tiempos del faraón Šošenq (el bíblico Šišaq) I, contemporáneo de Salomón, que invadió Palestina poco después de la muerte de éste (ver más abajo pp. 261 ss.). En el ejemplo egipcio nos encontramos con localidades y funcionarios responsables de suministrar cierto tipo de avituallamiento, cada uno durante un mes al año, más uno por los días de final de año necesarios para completar el año solar.

*c*) Como en el caso del faraón, en 1 Re 4 se habla más de funcionarios que de distritos, por lo que Redford prefiere no hablar de distritos o provincias, que serían fruto de nuestra interpretación. Desde luego, el dato no puede deducirse directamente de los textos.

*d*) Por otra parte, según 5,2, parece que Salomón recibió en un solo día la cantidad correspondiente a un mes, incluido lo necesario para el templo.

*e*) Por otra parte, Salomón se habría servido también del sistema para avituallar sus guarniciones situadas en las regiones periféricas, exactamente como ocurría en Egipto.

22. Sobre el tema, cfr. los estudios fundamentales de A. Alt, *Israels Gaue unter Salomo,* en *Alttestamentliche Studien R. Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht,* Leipzig 1913, KS II, 76-89 y W.F. Albright, *The Administrative Division of Israel and Judah:* JPOS 5 (1925) 17-89. Tal explicación ha sido recientemente puesta en duda por F. Pintore, *I dodici intendenti di Salomone:* RSO 45 (1970) 177-207, que piensa más bien que el sistema servía esencialmente para la organización de postas y para el avituallamiento de los convoyes reales. La propuesta, por lo que sé, no ha sido seguida por nadie, si bien es verosímil que los «intendentes» se encargasen también de esta tarea. Dos estudios recientes confirman en buena medida el estudio de Alt: Y. Aharoni, *The Solomonic Districts:* TA 3 (1976) 1-15 y N. Na'aman, *The District System in the Time of the United Monarchy:* Zion 48 (1983) 1-20 (hebreo, con resumen en inglés).

23. B.D. Redford, *Studies...,* cit. (n.21), I: *The Taxation System of Solomon,* en *Studies on the Ancient Palestinian World - Fs F.V. Winnett,* Toronto 1972, 141-156.

*f*) Evidentemente, el análisis de Redford nos ayuda a dar un paso importante, pero menos relevante parece la consideración de si hay que hablar, o no, de distritos o provincias: también en Egipto la lista menciona primero al personaje, y a continuación la entidad territorial de la que era responsable. Y definamos como definamos esta última en el plano jurídico-administrativo, sus funciones eran evidentemente fiscales, al margen de que las prestaciones fuesen en dinero o en especias.

*g*) Lo que sí parece de indudable interés es que el sistema operaba, dentro del imperio israelita, exclusivamente en relación con el Norte. No tenemos noticias de que existiese una institución análoga en el Sur. Verdad es que Jos 15,21-61 nos ofrece una lista de doce distritos en Judá[24], pero la fecha de este texto se sitúa entre la primera época monárquica, por lo que se refiere a sus partes más antiguas, y la época de Josías (segunda mitad del s. VII a.C.) en relación con su forma final. También es verdad que no faltan autores que ven en esa lista de Judá el texto meridional correspondiente a los doce distritos de Israel, producto quizá del censo llevado a cabo por David (2 Sam 24 // 1 Cro 21), cuyos confines son *grosso modo* los mencionados más arriba (pp. 94 s.). Esto permitiría afirmar que también el Sur habría sido estrujado por análogas medidas fiscales, como el Norte[25]. Pero se trata de una argumentación que no acaba de convencer. Sobre todo, la lista de los doce distritos del Sur nunca es relacionada con medidas fiscales, y el texto del censo no alude ni a medidas de tipo fiscal ni a una división en distritos, aunque reconozcamos que, en el Próximo Oriente antiguo, los censos estaban generalmente relacionados con medidas fiscales. A decir verdad, conforme pasaba el tiempo, la hostilidad y el resentimiento del Norte hacia la casa de David parecen haber sido mucho más fuertes de cuanto vemos en el Sur. Por otra parte, debemos reconocer que los textos nada dicen de que el Sur tratase al Norte como tierra conquistada y explotable[26]. Si los textos son, pues, poco claros, respetemos esta característica suya: del Norte se dice que tuvo lugar una división administrativa en distritos con fines fiscales; del Sur no se menciona nada análogo. Esto es todo cuanto se puede decir en resumen.

---

24. Cfr. mi *Le livre...*, y R.G. Boling, *Joshua*, AB 6, Garden City 1982, ambas *ad locum* y con bibliografía.

25. Así F.M. Cross - G.E. Wright, *The Boundary and Province List of Judah:* JBL 75 (1956) 202-226: 224 s.; G.E. Wright, *The Provinces of Solomon (1 Kings 4,7-15):* EI 8 (1967) 58*-68* y F. Pintore, *art. cit.* (n. 22).

26. Muy sobrio es por tanto A. Alt, *Judas Gaue unter Josia:* PJB 21 (1925) 100-116, KS II, 276-288.

## 8. Trabajos forzados

Un elemento característico de la manera en que eran cobrados los tributos por la administración davídico-salomónica era el del trabajo obligatorio reclamado a comunidades e individuos. Tiene paralelos en toda la región, pero en Israel bajo Salomón debió de adquirir proporciones enormes.

*a*) El sistema parece que no se limitó a exigir a la comunidad y a los individuos tributos en dinero o en especias, o prestaciones personales por motivos reconocidos de utilidad pública. Cuando los primeros no eran considerados suficientes, entraban en funcionamiento los segundos en forma parecida a las *corvées* que el súbdito debía al señor feudal durante el medioevo europeo (aunque la diferencia fundamental de estructuras de la sociedad oriental antigua debe hacernos prudentes a la hora de buscar analogías de este tipo). El término hebreo utilizado es *mas*; posteriormente, cuando la palabra fue adquiriendo cada vez más el significado de «impuesto» (significado conservado actualmente en hebreo moderno), se le añadió el término *'ôbēd* para indicar que se trataba de una prestación laboral.

*b*) El carácter obligatorio y por tanto forzado de tal trabajo constituye su elemento distintivo. Muchas sociedades han conocido, y conocen hasta hoy, trabajos requeridos al ciudadano libre para proyectos de utilidad pública o en casos de emergencia. Tales trabajos, y los impuestos que comportan, son aceptados no siempre a gusto, pero sí sin grandes resistencias. En nuestro caso, en cambio, la utilidad pública o bien no era percibida o no era aceptada, situación de la que derivaba precisamente el carácter forzado de dichos trabajos.

*c*) Ahora bien, es interesante constatar que, mientras uno de los textos afirma que el requerido para el trabajo obligatorio era «Israel» (1 Re 5,27 s. // 2 Cro 2,16, cfr. Flavio Josefo, *Ant.* 8,58), el otro texto (9,15a.20-22 [LXX: 10,22a-c] // 2 Cro 8,7-10) dice que sólo los cananeos sometidos eran obligados a realizar tales trabajos, no los israelitas (v. 22). Sin embargo, se trata de un texto generalmente reconocido como deuteronomista o incluso posterior.

*d*) Nos queda, pues, el primer texto, que viene después, aunque no inmediatamente, del de la división del Norte en distritos: ¿indicará «Israel» también aquí sólo el Norte, sin incluir el Sur? Resulta difícil decirlo, pero por lo que sabemos resulta probable.

*e*) En otras palabras, conforme la tradición se distancia del tema y se va apoderando del mismo una visión hagiográfica, las descripciones

del reino unido pierden precisamente los elementos más claramente criticables: y así, un sistema que en realidad implicaba a todo el pueblo acabó convirtiéndose en la suerte (¡merecida!) reservada a los cananeos supervivientes.

*f*) No es fácil determinar con exactitud cuándo y cómo entró el sistema en Israel, pero ya 2 Sam 20,24 habla del «hombre encargado del trabajo obligatorio» como de una función obvia, si bien falta en la lista precedente de los funcionarios reales. Nada de extraño, por tanto, que el sistema empezase a funcionar ya con David. Más aún, debió de empezar bastante pronto: 2 Sam 12,31 nos informa de que el rey requirió la prestación de trabajos forzados a parte de las poblaciones de Transjordania, lo cual sería la mejor explicación de ese difícil texto. Después, con Salomón, el sistema parece que evolucionó hasta incluir a gran parte de la población, también israelita.

*g*) Para encontrar modelos, David y Salomón no debían ir lejos ni esforzar su fantasía. Este sistema está sólidamente confirmado en Alalah y en Ugarit, así como en el epistolario de El Amarna. Además, el término acádico usado, *massu,* es de reconocido origen semítico-occidental[27].

*h*) Según nuestras fuentes, la introducción del trabajo obligatorio, y especialmente su aplicación a los israelitas libres, fue uno de los principales factores de desórdenes al principio, y más tarde de claras revueltas. Con el tiempo se convirtió en uno de los elementos que más contribuyeron a la disolución de la unión personal a la muerte de Salomón, y por tanto al desgarro del reino unido desde dentro, como ya hemos aludido (pp. 101 ss.; cfr. más abajo pp. 254 ss.).

*i*) Si llegados a este punto, y en ausencia de noticias directas, se nos permite hacer conjeturas, parecería evidente decir que el sistema de trabajos obligatorios se mantuvo con David dentro de unos límites razonables y soportables. Con Salomón, en cambio, en virtud de una política financiera que, en el caso más favorable, podemos llamar aventurera y debido al trato diferente reservado al Norte y al Sur, el sistema asumió pronto, al parecer, proporciones insoportables tanto para el individuo como para la comunidad, e incluso para la economía en general. Más aún, parece que fue esta última la que más se resintió, pues se veía privada en gran medida de las fuerzas productivas, que

---

27. Cfr. los diccionarios hebreos y AHw II (1972) 619, *sub voce*.

eran destinadas a empresas escasamente rentables o incluso pasivas, orientadas a ensalzar el prestigio personal. Y precisamente aquí hicieron acto de presencia en el reino unido las fuerzas que ocasionaron su disolución desde el interior.

## 9. **Iluminismo**

Un último dato. Durante las últimas décadas se ha hablado con frecuencia, en relación con la sabiduría de Salomón (ver más arriba pp. 118 ss.), de lo que ha sido definido como «iluminismo de la época de Salomón»[28], con una expresión no muy feliz. Un elemento característico de la sabiduría oriental antigua (y hasta el presente de la cultura en general) ha sido su carácter internacional, cosmopolita. No resulta, pues, extraño que Israel, precisamente durante el reinado de este soberano, que ha pasado a la historia y a la leyenda por su sabiduría, se abriese a la cultura internacional, a las grandes corrientes sapienciales de la época. Una de las consecuencia de esta apertura habría sido el nacimiento de obras de carácter histórico-literario, como la fuente J del Pentateuco y la «Historia de la sucesión al trono davídico», los comienzos de la sabiduría proverbial y tantos otros elementos, como la composición de la historia de José al final del Génesis.

*a*) Pero de todo esto no tenemos noticias concretas y precisas, sino simples especulaciones e ilaciones, razón por la que parece obligatoria la máxima prudencia[29]. Todavía más claro resulta esto en relación con una hipótesis repetida continuamente durante los últimos años. Según ésta, en esta época se habrían erigido algunas escuelas sapienciales, en las que habrían recibido su formación los futuros funcionarios de la administración pública. Pero, ante el silencio de las fuentes, sólo es

28. G. von Rad, *Josephgeschichte und ältere Chokma:* VTS 1 (1953) 120-127, GS I, 272-280, y *Theologie des Alten Testaments* I, Múnich 1957, 56-65, [4]1965, 60-69; G. Gerleman, *Das Hohelied,* Neukirchen 1963, 77 y Chr. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9,* WMANT 22, Neukirchen 1966, 135 ss. Gerhard von Rad ha confirmado su propia tesis en *Weisheit in Israel,* Neukirchen 1971, 67 ss. El problema es tratado *ex novo* por R.N. Whybray, *Wisdom Literature in the Reigns of David and Solomon,* en T. Ishida (ed.), *Studies...,* 13-26. Cfr. también para el tema (pero sin especial mención de Salomón) A. Lemaire, *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico,* Brescia 1981.

29. R.B.Y. Scott, *Solomon and the Beginning of Wisdom in Israel:* VTS 3 (1955) 262-279.

verosímil que David primero y especialmente Salomón después incorporasen sin más al aparato administrativo del Estado la burocracia existente, egipcia y cananea, de las distintas ciudades-estado[30].

*b*) Nada indica que los funcionarios en cuestión llevaran el título de «sabios» (hebreo *ḥ*^a^*kāmîm*)[31]. La época de Salomón pudo haber sido muy bien una época de apertura, favorecida también por los contactos internacionales, fruto del comercio y de los viajes, y por la notable riqueza en circulación. Por lo demás, poco o nada podemos afirmar, dado el silencio de las fuentes. Por otra parte, el carácter no siempre claro de las frases que atribuyen a Salomón una sabiduría especial nos impide actualmente llegar a conclusiones seguras y nos invita en todo caso a la prudencia[32].

30. Así el reciente e importante estudio de F.W. Golka, *Die israelitische Weisheitsschule, oder «des Kaisers neue Kleider»:* VT 33 (1983) 257-270.

31. R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, BZAW 135, Berlín 1974, 15-54.

32. Cfr. entre otros A. Alt, *Die Weisheit Salomos:* ThLZ 76 (1951) 129-144, KS II, 90-99; H.-J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, WMANT 28, Neukirchen 1968, 115-136 y M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, 244 ss.

# Segunda Parte
# LAS TRADICIONES SOBRE LOS ORÍGENES DEL PUEBLO

Los escribas... no estaban interesados en la historia del país, sino en las tradiciones de su propio pueblo, que aceptaban implícitamente, lo mismo que el moderno sudanés cree en sus leyendas tribales... Hablar de la gran memoria de los pueblos semi-civilizados para conservar los hechos históricos no es más que una piadosa ficción propia de apologetas sobrados de celo.

(W.F. Albright, 1918)

# Capítulo V
# LOS PATRIARCAS

## 1. Narraciones patriarcales y monarquía

Existe una relación evidente entre algunos textos de las narraciones patriarcales, especialmente los transmitidos por la fuente J, y textos que se refieren al reino unido davídico-salomónico. De hecho vemos claramente que J, recopilador de la mayor parte de los materiales ciertamente pre-exílicos, ha interpretado algunos textos sobre los patriarcas, al menos en una fase más antigua de su recopilación, en función de «promesa divina» y de «cumplimiento». El imperio constituye precisamente en ellos el cumplimiento de algunos vaticinios. Resulta esto evidente especialmente donde los textos patriarcales hacen referencia a la posesión de la tierra de Canaán y a una progenie numerosa, así como a la descendencia de los patriarcas como nación (hebreo *gôy*).

*a*) Naturalmente, como ya hemos dicho, tales consideraciones se refieren a la fase más antigua de la recopilación, y no excluyen relecturas de los mismos textos en una época notablemente posterior, quizás exílica o post-exílica, en tiempos menos felices, cuando el pueblo había quedado reducido a la mínima expresión, la nación destruida y la posesión de la tierra constituía un elemento cada vez más problemático.

Un primer elemento de estas correspondencias aparece en el paralelo casi verbal entre la promesa divina dirigida a Abrahán en el curso de su vocación (Gen 12,2a) y la promesa divina hecha a la dinastía de David (2 Sam 7,9b). Dice el primer texto: *wa'ᵃgaddᵉlāh šᵉmēkā...*, «haré grande tu nombre»; y el segundo: *wᵉ'āśîtî lᵉkā šēm gādôl...*, «te haré un nombre grande». No es difícil descubrir la afinidad de las dos frases incluso en el plano semántico, cuyo contenido programático resulta evidente, a pesar de la forma ligeramente más prolija (y, si

queremos, menos elegante) de la segunda. David aparece aquí como el antitipo de Abrahán[1].

Aparte de Gen 12,2, también en 18,18 y en Num 14,12 Israel es definido como *gôy gādôl*, donde la primera palabra tiene el significado de «nación» en el sentido político del término. Para nación en sentido étnico, la Biblia hebrea prefiere *'am* (pueblo), porque *gôy* empieza pronto a adquirir una tonalidad negativa. Ahora bien, parece evidente que sólo en la época de David y Salomón era Israel una «gran nación», ni antes ni después, y además en el sentido político de la expresión. De todos modos, hay que decir de nuevo que no puede excluirse una relectura posterior de estos conceptos en clave p.e. escatológico-mesiánica, cuando el pueblo tenía la esperanza de que el reino davídico sería restablecido, si no como grandeza terrena, sí al menos como reino celeste, escatológico.

Pero hay más. Uno de los méritos de los estudios de Thompson y de Van Seters[2] ha sido la constatación de que la mención de grupos étnicos, de localidades y de personas individuales en las narraciones patriarcales tiene sentido precisamente en la época de la monarquía unida e inmediatamente después, pero en ningún modo antes. La temática es demasiado vasta como para poder desarrollarla en este trabajo, por lo que remitimos a sus estudios.

Es forzoso, por tanto, concluir diciendo que, aparte de la eventualidad de relecturas y reinterpretaciones posteriores, el núcleo de las narraciones patriarcales puede remontarse sin dificultades a la época de la monarquía unida. Parece problemático y, en el estado actual del estudio de las fuentes, no se presta a hipótesis, elucubrar sobre la posibilidad (y eventualmente en qué casos) de remontarse a una época anterior, p.e. a los movimientos étnicos migratorios del segundo milenio a.C. Las tentativas en esta dirección deberán efectuarse en todo caso comenzando con una valoración de cada tradición en particular, nunca con el complejo de tradiciones que tenemos a nuestra disposición[3].

*b*) Los textos relativos a los patriarcas están concentrados en la sección del Pentateuco que va de Gen 11,10 ss. al final del cap. 50.

---

1. Cfr. R.E. Clements, *Abraham and David*, SBTh II, 5, Londres-Filadelfia 1967, y mi *Introduzione...*, 154 ss.
2. W.M. Clark en su colaboración en Hayes-Miller 1977*, 120-148.
3. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte...*, 1948.

Encontramos alusiones a episodios de la vida de Jacob en Os 12,3-5.13, cfr. 10,11. Como es sabido, los patriarcas aparecen en el Génesis en secuencia cronológica, pasando de Abrahán a Isaac y a Jacob, y de aquí a los antepasados de las doce tribus. Los caps. 37.39-48 están en cambio dedicados a la figura de José.

En 11,10-27.30-31 encontramos la genealogía de Sem según P, seguida de la noticia de que Abrahán y sus progenitores emigraron de «Ur de los Caldeos», en la Mesopotamia suroriental, a la localidad de Jarrán (escrita en la ortografía masorética con una sola *erre*, y que no ha de confundirse, como ocurre con frecuencia en las traducciones, con Jarán, hermano de Abrahán), en la Mesopotamia noroccidental (cfr. también Gen 11,28, donde también J alude al viaje). La localidad era un importante centro caravanero desde comienzos del II milenio a.C.

Al principio de Gen 12,1 ss. Abrahán obedece una llamada divina, que le pide que abandone Jarrán, su patria, para ir a un país desconocido, que Dios le daría a conocer oportunamente, y que más tarde (12,5) resultará ser Canaán. Tras su llegada, vemos a Abrahán moverse esencialmente por la región meridional del país: Hebrón y el Negueb septentrional. A causa de una carestía (uno de los motivos predilectos de los autores bíblicos), lo vemos realizar un viaje a Egipto (12,10-20). Este relato proporciona la imagen de un Egipto ordenado, sin carestías, dado que el Nilo asegura el agua suficiente, y refugio seguro para quien se encuentra en dificultades. Se trata de una descripción de Egipto que durará hasta el Nuevo Testamento (Mt 2,13-23), donde los evangelios de la infancia hablan precisamente de la «huida a Egipto». Pero a esta descripción se sumará muy pronto otra a partir de las narraciones del éxodo: Egipto como tierra de opresión y servidumbre, de la que sólo la mano poderosa del Dios de Israel pudo liberar a su pueblo[4]. El motivo parece haber sido perfeccionado por el libro del Deuteronomio y por el deuteronomista, que han hecho de él uno de los centros de la piedad hebrea a través de los siglos: desde época inmemorial constituye la base de la celebración de la pascua hebrea.

*c*) Diversos autores han intentado relacionar la migración de Abrahán hacia Canaán con una hipotética «migración amorrea» que habría

4. P.A.H. de Boer, *Aspects of the Double, Controversial Valuation of Egypt in the Old Testament*, de próxima aparición.

tenido lugar en la misma dirección a comienzos del II milenio a.C.[5] Dichos autores pensaban poder así recuperar el presumible contexto histórico de la narración. Pero tal tesis ya no puede defenderse a la luz de algunas investigaciones más actualizadas. De hecho se apoya excesivamente en dudosas interpretaciones de los hallazgos arqueológicos, mientras que en los textos no hay huellas consistentes de la llegada de gente nueva a Canaán. También resulta insegura la tesis en el plano cronológico (Lapp, Thompson). Dadas estas reservas actuales, parece al menos temeraria la afirmación de Bright, repetida en la última edición de su *Historia**: «Digamos, pues, para terminar que los patriarcas fueron personajes históricos, que formaron parte de una migración de grupos seminómadas que llevó consigo a Palestina una nueva población en los primeros siglos del II milenio a.C.» (p. 93).

*d*) Las narraciones patriarcales silencian cualquier dato concreto relacionado con el viaje a Canaán y con el desplazamiento a Egipto: itinerarios, etapas, duración. Más problemático parece el viaje desde Ur de los Caldeos, una denominación que nos lleva al I milenio a.C., cuando los caldeos se habían establecido ya en la región, y en ningún caso al II milenio. Pero, como ya hemos podido ver (pp. 47 ss.), la mención tanto de Ur como de las poblaciones caldeas resulta perfectamente verosímil una vez que admitimos que las tradiciones patriarcales han sido releídas al final del exilio y al comienzo del período post-exílico: el itinerario de Abrahán se convierte en el itinerario de quien vuelve al país desde el sureste de Mesopotamia pasando por Jarrán, que de hecho era el camino habitual entre las dos regiones. También la estancia de Abrahán entre los filisteos de Guerar (Gen 20,1-18) presupone evidentemente la llegada e instalación de éstos en la región, algo que en ningún caso pudo tener lugar antes del siglo XII a.C. (ver más arriba pp. 87 ss.). Por otra parte, el que un grupo de «asiáticos» (como los llamaban los egipcios) pasara el istmo de Suez para entrar en Egipto por diversos motivos, fue un acontecimiento constante durante milenios. Un caso típico puede contemplarse en los frescos de la tumba de Ḫnum-Hotep (siglo XIX a.C.) en Beni Hasán (ANEP n. 3). Los textos no nos revelan el nombre del faraón con el que pudo relacionarse, ni mencionan las localidades que pudo haber

5. Sobre esta «migración amorrea», cfr. entre otros G. Posener, J. Bottéro y K.M. Kenyon, CAH I,2 [3]1971, 532-597 (favorables) y M. Liverani, *The Amorites*, en D.J. Wiseman, *Peoples from Old Testament Times*, Oxford 1973, 100-133 (contrario, con elementos convincentes).

visitado[6]: tenían que ser datos que poco o nada interesaban a los antiguos transmisores de la tradición, o de los que no tenían noticia. Su interés historiográfico, por usar una expresión moderna, debía de ser casi nulo. Un caso análogo tenemos respecto al éxodo (ver más abajo pp. 168 ss.), y recordemos que el problema era parecido a la hora de identificar al faraón suegro de Salomón (ver más arriba pp. 124 s.). También el nombre del rey filisteo de la localidad de Guerar, Abimélec, es un conocido nombre semítico-occidental, presente ya en los escritos de Ugarit y de El-Amarna, por eso no extraña que lo lleven más de cuatro personas en la Biblia hebrea. Pero es interesante observar que Guerar no aparece entre las ciudades que componían la pentápolis filistea (ver más arriba p. 88). Todo esto proyecta evidentemente serias dudas sobre la relación del relato con hechos históricamente verificables.

*e*) La figura de Isaac presenta características análogas, aunque no idénticas, y con dimensiones mucho más reducidas. La narración discurre aquí completamente por el cauce de la promesa divina, promesa frenada al principio por la esterilidad de Sara y después por la petición de sacrificar al hijo único dirigida por Yahvé a Abrahán (Gen 22,1 ss.), así como por los contactos de éste con Agar, sierva de Sara. Las noticias restantes no parecen ser ni originales ni típicas: Isaac nace, se casa, tiene hijos, envejece y muere. Poco antes morir es engañado por su mujer Rebeca y por su hijo Jacob. También Isaac tuvo en Guerar un incidente parecido al que protagonizó Abrahán en Egipto, y además con el mismo soberano Abimélec (Gen 26,1-11). De estos pocos datos es fácil deducir que la figura de Isaac ha sido artificiosamente elaborada en favor del padre Abrahán y del hijo Jacob, considerados evidentemente más importantes.

*f*) De Jacob sabemos mucho más que de los otros patriarcas, pero se trata siempre esencialmente de elementos propios del ámbito folclórico-anecdótico y familiar. El joven Jacob se distingue por su habilidad para manipular en provecho propio personas y acontecimientos, hasta llegar a utilizar el engaño con cuantos lo rodean: el anciano padre, el hermano Esaú (suplantado ya desde el seno materno, y en otros momentos), el suegro y los cuñados (estafados hasta el límite de lo permisible). Pero también aquí acaba por imponerse la promesa divina, a pesar del comportamiento éticamente dudoso del héroe del relato.

---

6. Bien diversas son las tentativas de localización (la mayoría de las veces bastante grotescas) del llamado «Génesis apócrifo», cfr. J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, BiblOr 18A, Roma ²1971, *ad locum*.

Jacob es presentado como un hombre que, para huir de la comprensible ira del hermano engañado, realiza un viaje en dirección contraria al que realizó en su tiempo Abrahán, volviendo a la región de Jarrán (Gen 28,10 ss.) junto a sus parientes arameos (cfr. 31,20.24, donde Labán es llamado precisamente «el arameo»; 25,20 es de P). La región de Jarrán es frecuentemente denominada *'aram naharayîm* (Gen 24,10, un texto tardío[7], aunque atribuido a menudo a J), mientras que en P es habitual la denominación *paddan 'ārām*. La primera denominación se refiere a la región conocida en los textos cuneiformes y egipcios como *naḥ(a)rina* (también, al comienzo del milenio, *birīt narīm* «entre los ríos»; y *naḥrīma, na'rīma* o *narīna* a partir de la mitad del milenio), situada entre el Eufrates y el Balih, su afluente de la izquierda. Pero nada tiene que ver con la Mesopotamia en general, aunque algunos han defendido esta localización basándose en el aparente dual hebreo de la expresión («entre [los dos] ríos»). La segunda expresión indica en arameo (y más tarde en siríaco) «la llanura de Aram», y es semánticamente idéntica a la hebrea *śᵉdēh 'ārām* (Os 12,13). Este último texto sostiene la idea de que, durante el exilio, Israel deberá repetir la experiencia de Jacob en su fuga, pero en circunstancias más desastrosas. Como ya hemos visto (pp. 138 s.), también estos textos han sido probablemente releídos en época exílica o post-exílica.

*g*) El problema de fondo de todos estos textos radica en la frecuente mención de Aram y de los arameos, mención que presupone su instalación en la región: Siria y Mesopotamia noroccidental. Pero esto sólo tendría lugar en el siglo XII a.C. o incluso algo después[8]. Un segundo problema lo constituye la ausencia de los nombres de región antedichos en todas las fuentes extrabíblicas a nuestra disposición.

*h*) El ciclo patriarcal concluye con la narración sobre José, vendido como esclavo en Egipto por sus celosos hermanos, pero elevado pronto, tras diversas peripecias, al cargo de vicerrey del faraón (también aquí anónimo), gracias a una combinación de integridad y habilidad per-

7. Ver el estudio (desgraciadamente sólo el resumen de una lección) de A. Rofè, *La composizione di Genesi 24:* BeO 23 (1981) 161-165. También para una fecha preexílica, próxima al deuteronomista, ver recientemente F. García López, *Del «Yahvista» al «Deuteronomista». Estudio crítico de Génesis 24:* RB 87 (1980) 250-273.350-399 y 514-559. En ningún caso, por tanto, puede el texto ser considerado antiguo.

8. Los anales de Tiglatpileser I (ca. 1116-1078, cronología baja), en ANET, 275; cfr. A. Dupont-Sommer, *Les Araméens,* París 1979, 17 ss. y R. de Vaux* I, 183.

sonales y de bendición divina. Y fue precisamente mediante sus buenos oficios como su padre y sus hermanos bajaron a Egipto y se quedaron allí, huyendo una vez más de la hambruna. De esta forma el ciclo de las narraciones patriarcales queda enlazado con el del éxodo de Egipto.

## 2. Características de las narraciones

Son dos los elementos que caracterizan a las narraciones patriarcales, si exceptuamos el relato de José. Por una parte, los motivos narrativos son siempre los mismos, y se manifiestan en distintas migraciones (decimos migraciones, y no formas de semi-nomadismo como las que se han visto hasta el día de hoy en las estepas del Próximo Oriente al margen de la civilización agrícola, si bien los patriarcas, desde el punto de vista socio-económico, están muy cerca de las poblaciones semi-nómadas de los siglos XVIII-XVII a.C. en Mesopotamia noroccidental y después en Siria)[9], en las asechanzas a la mujer del patriarca por parte de un rey extranjero, que la introduce en el harén (Gen 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11). El segundo elemento son las estrechas y constantes relaciones, incluso después de la ausencia, con la Siria del noreste y la Mesopotamia del noroeste: de esta región proviene Abrahán; de ella toman esposa Isaac y Jacob (cfr. la preocupación, reflejo de tiempos muy posteriores, de que las esposas no sean elegidas de entre las mujeres de Canaán [Gen 24,1 ss. y 28,1], llamadas a veces también «hititas» según la denominación corriente de la época neoasiria y neobabilónica; cfr. también 23,1 ss. y 27,34); la insistencia en el carácter arameo de los parientes de Mesopotamia. «Arameo errante» (o «solitario») es llamado el antepasado del oferente en Dt 26,5b ss., una especie de confesión de fe que había que recitar con ocasión de la ofrenda de las primicias.

*a*) Aunque la tradición bíblica trata de situar a los patriarcas mucho antes de la institución de la monarquía (las cifras indicadas por Gen 15,13 y 1 Re 6,1 son respectivamente de 400 y 480 años, lo que da un total de 880), resulta evidente que el modelo que tienen en mente los autores o transmisores no es el de los seminómadas presentes p.e. en la Mesopotamia septentrional a finales de la primera mitad del II milenio a.C. Como hemos aludido con frecuencia (Soggin, *Das Kö-*

9. N.K. Gottwald, *The Tribes...*, 437 ss., 465 ss. y passim.

*nigtum...*, parte II, passim), la comparación con estos grupos es plenamente válida en el plano socio-económico, pero desde el punto de vista del relato bíblico no es éste el modelo que los autores tienen en mente: para ellos, los patriarcas son más bien emigrantes [10]. El modelo de estos últimos es ciertamente posterior, y resulta imposible establecer si se basa en una antigua tradición o no. En cualquier caso, era perfectamente reutilizable en época exílica y post-exílica para definir a los israelitas que volvían a su tierra tras la deportación. Y en el fondo, tampoco el modelo de los semi-nómadas puede ser aceptado de forma absoluta: recordemos que, a lo largo de los siglos, determinadas condiciones económicas y ambientales constantes tienden a producir estructuras sociales y modos de producción muy parecidos por ser adecuados a ellas, y esto hasta el día de hoy.

*b) Genealogías.* Nada nos obliga por ahora (y resulta totalmente desaconsejable) a considerar la línea genealógica que nos proponen los textos como elemento primario y original. Ya hemos mencionado el problema al comienzo de este estudio (pp. 56 s.) y me gustaría volver a él brevemente.

En todo el mundo oriental antiguo, en buena parte del occidental e incluso hoy en el Oriente moderno, la genealogía constituye el instrumento más eficaz para explicar la etnogénesis. Un pueblo es considerado producto (tras sucesivos vaivenes históricos) de la multiplicación del progenitor, del patriarca o del héroe epónimo. Por lo que respecta al Occidente antiguo, baste recordar el caso de las relaciones de la *gens Iulia* con Eneas; para el mundo árabe moderno, la descendencia del Profeta o al menos de su tribu, *status symbol* inigualable y legitimante, especialmente cuando va unido al poder político. Sin embargo, tal punto de vista resulta inadecuado en el plano historiográfico, como ocurre con nuestro caso. Gottwald [11] cita una serie de incon-

10. Es ya clásico el estudio de J.-L. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari,* París 1957. No podemos entrar en detalles sobre este tema; cfr. entre otros A. Malamat, *Mari and the Bible:* JAOS 82 (1962) 143-150 y *Mari:* BA 34 (1971) 2-22. También T.L. Thompson, caps. III-IV y Gottwald, *loc. cit.* El reciente estudio de M.A. Morrison, *The Jacob and Laban Narrative in the Light of Near Eastern Sources:* BA (1983) 155-164, concluye lapidariamente (p. 164): «El relato de Jacob y Labán no incluye ninguno de los detalles característicos que permitirían identificarlo con un periodo particular. En cambio, presenta aspectos universales propios de determinados hábitos en el campo económico y social». Esto por lo que respecta a los paralelos orientales del ciclo.

11. Gottwald, *op. cit.,* 308 ss.

gruencias de fondo derivadas del esquema genealógico de la sucesión de los patriarcas, en cuanto intentamos implicar en él no sólo a los personajes principales, sino también a esposas, hermanas e hijas. Sin embargo, resulta adecuado para los propósitos de la narración: políticos, religiosos o de otra naturaleza[12], pero no precisamente en el plano histórico y etnológico.

La señalada escasez de datos y el carácter estereotipado de los motivos que distinguen a la narración, unidos a una diferente localización geográfica de los personajes (Abrahán cerca de Hebrón[13], Isaac por el Negueb, Jacob en el centro, en torno a Siquén), hacen pensar (como ya se ha observado desde hace tiempo) en la posible existencia contemporánea de los tres personajes, y por esto, si queremos ser más críticos, en su no-existencia[14]. En otras palabras: probablemente ya en el período monárquico, y ciertamente en el exílico, Israel confesaba que entre él y la tierra, la «tierra santa», existía una relación que podríamos llamar con razón «teológica»: la tierra le había sido concedida graciosamente en usufructo por Dios, que seguía siendo su dueño absoluto. Tal relación de Israel con su tierra podía ser continuamente puesta en tela de juicio por los hombres: desde las expediciones de soberanos extranjeros que reivindicaban su posesión (p.e. la de Šišaq/Šošenq I de Egipto a finales del siglo X a.C., poco después de la muerte de Salomón, según 1 Re 14,25-28 // 2 Cro 12,8-11; ver más abajo pp. 261 ss.), las guerras con los pueblos circundantes (particularmente graves parecen haber sido las guerras con los vecinos arameos durante casi todo el siglo IX a.C.; ver más abajo pp. 263 ss.) y las deportaciones padecidas bajo asirios y neobabilonios, hasta la vuelta a la tierra en condiciones desastrosas y con la pérdida completa de la independencia política (ver más abajo pp. 315 ss.).

---

12. A. Malamat, *King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies:* JAOS 88 (1968) 163-173; M.D. Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies*, SNTS-MS 8, Cambridge 1969, 77 ss.; R.R. Wilson, *The Old Testament Genealogies in Recent Research:* JBL 94 (1975) 169-189; y *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven - Londres 1977 y T.J. Prewitt, *Kinship Structures and the Genesis Genealogies:* JNES 40 (1981) 87-98.

13. B. Diebner, *Die Götter der Väter - eine Kritik der «Vatergott» Hypothese:* DBAT 9 (1975) 21-51, señala que el santuario de Mamré no está atestiguado arqueológicamente antes del exilio.

14. K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW 48, Giessen 1928, 65 ss. insiste en el hecho de que las narraciones patriarcales son una «creación consciente» en vista de la «concepción panisraelita», que pretendía anticipar la época de los derechos legales sobre Canaán.

*c*) Pero tal discurso sobre el pasado, sea que haga referencia a personajes históricos reales sea que los considere sólo como tales, difícilmente puede llamarse historiografía. Se trata más bien de una teología de la historia, de un intento de explicar, de motivar mediante la confesión de fe lo que en realidad había sido una catástrofe en el plano étnico y en el político. Se trata de una actitud que a algunos podrá parecer poco realista, pero a la que nadie podrá negar cierta grandiosidad: oponer a la realidad ineluctable de los hechos políticos y económicos la fe en la actuación de Dios en la propia historia, en gracia y en juicio; confesar la soberanía del Creador y del Señor de la historia sobre cuanto acontece y acontecerá, a pesar de las apariencias en contra. Tal argumentación constituye un elemento esencial, aunque tardío, de la religión de Israel y, por tanto, del patrimonio espiritual del que se confesaba pueblo de Dios por antigua elección y heredero de antiguas promesas.

*d*) Tales constataciones no son ciertamente nuevas: han sido formuladas numerosas veces a partir de finales del siglo pasado (ver más arriba pp. 51 ss.), y posteriormente por estudiosos como H. Gunkel y su discípulo Gressmann [15], y unas décadas después por K. Galling [16]. Me gustaría citar, junto con Thompson, una frase de Gressmann que resume las tradiciones de Abrahán: «La migración o, como suele decirse, el nomadismo de este patriarca no se basa en ningún recuerdo histórico, sino que se trata de una construcción artificiosa del narrador de leyendas (*Sagen*) con el propósito de unir tradiciones diversas. Tal constatación, elemental en el ámbito del estudio de la leyenda, hace vano *a priori* cualquier intento moderno de buscar connotaciones reales en la 'migración de Abrahán desde Ur de Caldea a Hebrón', quizás con la ayuda de la fantasía» [17].

*e*) No sorprende, pues, que en torno a la segunda guerra mundial diese comienzo nuevamente un proceso de tipo apologético tendente a demostrar la credibilidad histórica de las tradiciones bíblicas sobre la protohistoria de Israel, a pesar de las objeciones propuestas décadas antes contra tales tentativas. El arqueólogo y explorador americano

15. H. Gunkel, *Die Genesis*, HKAT I,I, Gotinga [3]1910, en la introducción, y H. Gressmann, *Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen:* ZAW 30 (1910) 1-34.

16. K. Galling, *op. cit.* (n. 14), 9.

17. Para el problema en general, cfr. los comentarios de T.L. Thompson, *op. cit.*, 3, n. 6.

Nelson Glueck menciona con frecuencia en sus escritos lo que él denomina «sorprendente memoria histórica de la Biblia»[18], y una línea análoga ha sido propuesta por los estudiosos americanos, en general arqueólogos y filólogos, discípulos de W.F. Albright[19]. En torno a la escuela de Albright y de sus discípulos inmediatos se ha ido formando también una generación de arqueólogos, filólogos e historiadores israelitas, lo que explica un planteamiento del problema a veces parecido en estos últimos. Pero ya el más prestigioso de los discípulos de Albright, G.E. Wright, trató de redimensionar considerablemente tales posiciones poco antes de su muerte[20]. Para estos estudiosos, la diferencia existente entre la historia de Israel tal como es confesada por el pueblo de Dios y la reconstruida durante el último siglo en el plano histórico-crítico es sólo aparente: tal diferencia, dicen ellos, tiende de hecho a ser paliada por la progresiva convergencia de las dos posiciones a través de nuevos descubrimientos arqueológicos; el problema, por tanto, no es dramatizado en modo alguno (ver más abajo pp. 223 ss.). En el continente europeo, en cambio, gran parte de los estudiosos señalaban la importancia de esa diferencia, y algunos incluso veían en ella una sofocante hipoteca para el estudioso de la Biblia[21]. Pero se trata de una diferencia sólo normal y típica para las circunstancias en cuestión, como he tratado de demostrar a su tiempo[22].

La que podemos llamar «escuela americana» ha tratado durante años de sostener la tesis de la sustancial credibilidad histórica de las narraciones patriarcales y de las relativas al éxodo, la conquista y la

---

18. P.e. N. Glueck, *The River Jordan*, Nueva York [2]1968, 8 s. y passim.

19. W.F. Albright, *The Israelite Conquest of Palestine in the Light of Archaeology:* BASOR 74 (1939) 11-23; J. Bright, *Ancient Israel in Recent History Writing*, SBTh I, 19, Londres-Chicago 1956; G.E. Wright, *Modern Issues in Biblical Studies: History and the Patriachs:* ExpT 71 (1959-60) 292-296 (polemizando en la misma revista con G. von Rad). Como resumen de la discusión, cfr. mi *Ancient Biblical Traditions and Modern Archaeological Discoveries:* BA 23 (1960) 95-100 y R. de Vaux, *Methods in the Study of Early Hebrew History*, en J.P. Hyatt (ed.), *The Bible and Modern Scholarship*, Nashville-Nueva York 1965, 15-29. Sobre Albright, cfr. supra p. 43, n. 1.

20. G.E. Wright, *What Archaeology Cannot Do:* BA 74 (1971) 70-76. Para una valoración de la obra de Wright, cfr. recientemente W.G. Dever, *Biblical Theology and Biblical Archaeology - An Appreciation of G. Ernest Wright:* HThR 73 (1980) 1-15.

21. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, Múnich 1957, III ss., [4]1964, 120 ss.

22. *Teologia dell'Antico Testamento - dopo Gerhard von Rad:* Prot 39 (1984) 1-17; y el *art. cit.* supra, p. 44, n. 2.

época de los Jueces, aun admitiendo la existencia de elementos dudosos en cuestiones de detalle. Encontramos así frecuentes referencias a «la época patriarcal» (*the Patriarchal age*) o expresiones equivalentes, como si estuviésemos tratando un período histórico claramente determinado y delimitado, como el de Ur III o el de Hammurabi en Mesopotamia. Pero la realidad es bien distinta: una simple mirada superficial a los escritos que sostienen la sustancial autenticidad de la tradición nos muestra de inmediato que los estudiosos sitúan a los patriarcas en épocas que van desde el comienzo del II milenio (más raramente a finales del III) a finales de la primera mitad, o inmediatamente después de la primera mitad o incluso a finales del milenio. Esta indeterminación en el plano cronológico (indeterminación causada por el carácter inadecuado de las fuentes) es la mejor prueba del carácter históricamente equívoco de los materiales que tenemos a nuestra disposición. Por tanto, aun no asumiendo una actitud apriorísticamente escéptica respecto a ellos, es necesario al menos recomendar la máxima prudencia en su valoración y en su utilización. Y tal prudencia podrá a veces asumir proporciones tales que hagan de hecho dudoso su valor para el historiador. Si J. Bright* 68 pide a los estudiosos «una valoración más comprensiva (*sympathetic*) de la tradición», conviene afirmar que lo que puede parecer incomprensión no se debe a preconceptos, y menos aún a cinismo o a «nihilismo» (como a veces se expresan esos estudiosos), sino a la naturaleza misma de las fuentes. En el continente europeo, los estudiosos alemanes A. Alt y M. Noth han hecho ciertamente valoraciones más que comprensivas (por usar la expresión de Bright), aunque no siempre juzgadas como tales. M. Noth[23] está de hecho dispuesto a admitir, en línea de máxima, que en el ámbito de las narraciones patriarcales «existen elementos reales y claros, y además de naturaleza tan concreta que es necesario ponerlos en relación con algún elemento histórico» (y el autor piensa en los seminómadas presentes en torno a la ciudad-estado de Mari; ver más arriba p. 141, especialmente por lo que respecta a la onomástica y a las costumbres). Y esto es ciertamente mucho más de lo que estamos dispuestos a admitir actualmente, a unos veinte años de la publicación de esas afirmaciones: las correspondencias que parecían existir entre las costumbres de los

---

23. M. Noth, *Hat die Bibel doch Recht?*, en *Fs Günther Dehn*, Neukirchen 1957, 7-22 y *Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels:* VTS 7 (1960) 262-282: 269 ss.; ambos en ABLAK I, 17-33 y 34-51.

patriarcas y las que aparecen especialmente en textos jurídicos[24] (y que no reaparecen en otros textos de la Biblia) se han revelado con el tiempo en buena parte insostenibles, basadas como estaban en interpretaciones equivocadas de los textos, o en paralelos imposibles entre situaciones sociológicas y jurídicas diferentes. También por lo que respecta a la onomástica patriarcal, hemos de decir que nombres iguales o de formación similar a los de los patriarcas estuvieron difundidos por todo el Próximo Oriente semítico, desde los textos de Ebla (finales del III milenio a.C.) hasta comienzos del I milenio a.C. Por estas razones, aun considerando el hecho de que los nombres tienden a persistir a través de generaciones en un contexto lingüístico constante, parece imposible servirse de ellos como criterio de datación: existe de hecho un arco de tiempo superior a los mil años[25]. Otros nombres como Téraj, Najor o Serug son nombres de localidades en los alrededores de Jarrán, cuya existencia coetánea sólo ha podido comprobarse a caballo entre el II y el I milenio a.C., época en la que, como hemos visto, comienzan también a tener sentido las referencias a los arameos[26].

*f)* En consecuencia, los problemas siguen siendo los mismos, y decenas de estudios de tendencia apologética basados en descubrimientos arqueológicos no sólo no han conseguido resolverlos, sino ni siquiera suavizar las dificultades postulando convergencias imposibles. Como ya hemos dicho, no pretendemos negar de forma apriorística la posibilidad de que algunas tradiciones individuales sean antiguas y se remonten, por tanto, al recuerdo efectivo de personas y hechos reales; pero, en el estado actual de la investigación, resulta imposible no sólo hacer comprobaciones históricas objetivas, sino incluso histórico-comparativas. En cambio, lo que sí podemos comprobar es lo que Israel confesaba muchos siglos después de su protohistoria, una protohistoria que resultaba más que interesante porque el pueblo de Dios veía en ella prefigurada, explicada y quizás también motivada, legitimada su situación presente. Y aquí queda naturalmente sin resolver el problema de si no habrán sido casi siempre estas últimas exigencias las que han determinado la tradición. Parece difícil poder afirmar mucho más.

---

24. Propuestas hechas inicialmente por C.H. Gordon, *Biblical Customs and the Nuzi Tablets:* BA 3 (1940) 1-12, retomadas después por E.A. Speiser, *Genesis*, AB I, Garden City 1965, passim. Para una crítica, remito a las obras citadas de T.L. Thompson, caps. III y X, J. van Seters, passim y W.M. Clark en Hayes-Miller 1977*, 120 ss.

25. T.L. Thompson, *op. cit.*, cap. II.

26. *Ibid.*

## 3. Tradiciones y contexto

Dicho esto, me gustaría ahora descomponer este análisis de las tradiciones individuales en sus elementos esenciales, tratando al mismo tiempo de poner de relive el modo en que iban insertándose en los nuevos contextos en los que eran acogidas[27].

*a*) La migración de los antepasados de Abrahán desde «Ur de los Caldeos» (Gen 11,28.31; 15,7; Neh 9,7) a Jarrán no presenta problemas desde el punto de vista del itinerario: los dos puntos extremos son bien conocidos; el itinerario debió de seguir una de las dos orillas del Éufrates, probablemente la occidental.

Ur es generalmente identificada con *tell el-muqāyyar*, sede de la antigua Ur sumeria, actualmente a mitad de camino entre Bagdad y el golfo Pérsico[28], a unos quince kilómetros del Éufrates, al este del ferrocarril. Naturalmente no existe prueba alguna de que la Ur de la Biblia coincida con la sumeria[29], al menos en la mente de los autores del relato, por lo que no extraña que los autores modernos hayan dirigido sus pesquisas a otra eventual localidad homónima, situada en la región N-NO de Mesopotamia, cerca de Jarrán[30]. Por otra parte, y como ya hemos visto, parece anacrónica la mención de los caldeos en este contexto: el Antiguo Testamento mismo los menciona sólo a partir de Hab 1,6 y Jer 21,4, es decir, no antes de la segunda mitad del siglo VII a.C. Tanto es así que los LXX ofrecen una interesante variante: en Gen 11,31 dicen ἐκ τῆς χώρας τῶν Χαλδαίων («del país de los caldeos»), y en el v. 28 ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Χαλδαίων («en el país de los caldeos»). La variante presupone un original hebreo *mē'éreṣ* («del país de») y *b^e'éreṣ* («en el país de»), en lugar de *mē'ûr* («de Ur») / *b^e'ûr* («en Ur»), escrita pues con una /ṣ/ de más en el texto consonántico. Se trata de la mención genérica de una región que podría estar situada también

27. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte...*, y recientemente C. Westermann, *Die Genesis*, BK I,2, Neukirchen 1981, *ad locum*.

28. L. Woolley, *Excavations at Ur*, Londres ³1955.

29. J. Bright 1981* 90 s., favorable a esta solución; S. Herrmann* 67, dubitativo.

30. C.H. Gordon, *Abraham and the Merchants of Ura*: JNES 17 (1958) 28-31 y *Abraham of Ur*, en *Hebrew and Semitic Studies... G.R. Driver*, Oxford 1963, 77-84, piensa en una localidad hitita de nombre Ur(a), atestiguada en Ugarit, al norte de Jarrán, pero por lo demás desconocida (WUS 369: *'ar* II y *'ari*); pero contrarios, y con argumentos válidos, H.W.F. Saggs, *Ur of the Chaldees*: Iraq 22 (1960) 200-209 y R. de Vaux* I, 184 ss.: Ur aparece siempre en relación con Babilonia.

hacia el norte. W.F. Albright[31] ha pensado en una lectura original *mē'ûr, b<sup>e</sup>'éreṣ kaśdîm* («de Ur, en el país de los caldeos»), donde el texto hebreo habría omitido la segunda palabra, y los LXX la primera. Pero tal propuesta parece que no ha tenido seguidores.

¿Pero por qué emigrar de Ur a Jarrán? Se ha creído encontrar una explicación razonable del viaje en el hecho de que ambas eran sedes de importantes santuarios dedicados a Sin, la luna; y el culto lunar parece confirmarse en el grupo por los nombres de *téraḥ* y *lābān*, ciertamente lunares, mientras que *śārāh* y *milkāh* están relacionados también con la luna a través de la diosa Sin[32]. Esto haría verosímil un viaje como el de los antepasados de Abrahán[33]. Pero un examen pormenorizado de la cuestión conduce a resultados distintos. La noticia habría sido construida por J en su fase tardía y después por P: en la época del Sacerdotal se adaptaba muy bien a la situación en la que se encontraba Judá en la segunda mitad del siglo VI a.C., situación en la que resulta pertinente la mención de los caldeos[34]. El itinerario desde el sureste de Mesopotamia hacia el noroeste para llegar a la Tierra Prometida no es otro que el itinerario de los desterrados de vuelta al país (ver más abajo pp. 329 ss.).

*b*) Tal explicación resulta más verosímil si pensamos que el deuteronomista quiere no sólo aclarar el por qué de la catástrofe nacional volviendo a narrar la historia de Israel, sino también colocar las bases de la restauración[35], al tiempo que el Déutero-Isaías (ver más abajo pp. 328 ss.) vislumbra la vuelta de los deportados a la patria como un segundo éxodo, un motivo que Is 41,8-10 relaciona precisamente con la elección de los patriarcas. También la breve mención que hace J de la migración desde Ur (Gen 11,28) podría ser el producto de una relectura tardía, exílica (dado que el motivo aparece una vez más en otro texto no antiguo, Gen 15,7, probablemente deuteronomista), para terminar siendo corriente en el período post-exílico (Neh 9,7). Resulta además interesante observar que en Gen 12,1 ss. la «patria» de Abrahán

---

31. W.F. Albright, *New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible:* BASOR 140 (1956) 27-33: 31 s.

32. Ultimamente R. de Vaux* I, 182-187.

33. J. Bright* 90, se inclina a ser favorable; para T.L. Thompson, vinculaciones de este tipo «constituirían un serio error de interpretación», 21 ss., 87.

34. Lo toma muy seriamente en consideración De Vaux* I, 183, pero rechaza esta posibilidad.

35. Cfr. mi *Le livre...*, 12 y 162 ss.

(es invitado a salir *mimmôladᵉtēkā* [de tu parentela]) parece ser Jarrán y no Ur, y está claro que tal es la opinión de las tradiciones sobre Jacob y del tardío cap. 24, donde las paráfrasis a los vv. 4 y 7 sólo pueden referirse a Jarrán.

*c*) El cap. 14 del Génesis es el único texto que pone a Abrahán en relación con un acontecimiento que debería haber perturbado la vida política de Siria y de Palestina, o al menos buena parte de ellas: la expedición de los cuatro reyes de cuatro grandes naciones contra las cinco ciudades situadas en el valle del Jordán, en los alrededores del Mar Muerto (el «valle de Sidín»).

De los países de los cuatro reyes, sólo dos son identificables: Mesopotamia y Elam. Respecto a los países de los otros dos, el primero es controvertido (Elasar) y el segundo genérico (*gôyîm*, «de las naciones»). Las ciudades del valle no han sido identificadas hasta el momento, y sorprende que el valle bajo del Jordán y el del Mar Muerto sean descritos como extremadamente fértiles, como el oasis de Jericó (cfr. Gen 13,10) antes de que la región fuese destruida por un terrible cataclismo, en el curso del cual vieron su fin Sodoma y Gomorra (Gen 18-19). Pero la noticia de un valle del Jordán ubérrimo y superpoblado está muy cerca del mito: no poseemos ni el más mínimo indicio que nos permita afirmar que la región haya sido fértil y haya estado densamente poblada en alguna ocasión, antes de quedar destruida por una combinación de terremotos y erupciones volcánicas. El tema, sin embargo, sigue siendo revisado[36].

La expedición de los cuatro reyes habría implicado a Abrahán a través de su sobrino Lot. Éste, tras llegar con Abrahán de Jarrán, se habría separado de él para ir a vivir a Sodoma, y los reyes le habrían hecho prisionero. Abrahán salió victorioso de la batalla, liberó a Lot y persiguió al enemigo hasta Dan (14,14), un claro anacronismo si comparamos la noticia con Jue 18,29 (ver más abajo pp. 202 ss.). A su vuelta, el rey de Salem (identificada generalmente con Jerusalén) *malkî-ṣédeq* (Melquisedec), sacerdote de El-Elyón, le ofreció pan y vino, recibiendo de Abrahán a cambio el diezmo del botín capturado.

Los estudios publicados sobre este capítulo son numerosos, pero no han llegado a resultados positivos. De fracaso puede definirse la

---

36. W.C. Van Hattem, *Once Again: Sodom and Gomorrah:* BA 44 (1981) 87-92, propone incluso situar todo en la antigua edad del bronce, fase III.

tentativa de Speiser de relacionar las noticias del capítulo con un desconocido texto cuneiforme mesopotámico. El cuadro resultante del relato es, en el mejor de los casos, muy confuso. Por lo que respecta a las naciones y a los reyes orientales, o tenemos demasiados países y personajes con los que podrían ser identificados o no tenemos bastantes, mientras que de los reyes de las ciudades del valle y de las propias ciudades no sabemos absolutamente nada[37]. También es desconocida la figura del rey de Salem, que tanto protagonismo tendrá más tarde en la liturgia y en la doctrina cristiana del sacerdocio (y cuyo nombre reaparece en el arcaico Sal 110,4, aunque en un contexto no muy claro: el salmo quiere hacer del rey de Jerusalén un «sacerdote para siempre»). Nada sabemos de su realeza sacerdotal por los textos de El-Amarna que mencionan al rey de Jerusalén; los nombres conocidos en esos textos sólo en parte son semítico-occidentales, p.e. *abdi-ḫepa,* donde el primer término es semítico («siervo de») y va seguido del nombre de una divinidad no perteneciente a la misma área lingüística[38].

La propuesta de Thompson me parece correcta y, en muchos aspectos, resolutiva. Observa este autor la semejanza formal de nuestro relato con una serie de cantos épicos serbo-croatas de la mitad del siglo pasado y comienzos de éste. Sus personajes, históricos de por sí (sultanes, reyes y reinas, emperadores, gobernadores de provincia), y los acontecimientos, reales de por sí (conquistas, tratados, cesiones de territorios), son sincronizados en una misma pieza narrativa, aunque a veces los separen distancias de siglos. De este paralelismo deduce correctamente que los personajes mencionados en Gen 14 podrían muy bien haber sido históricos, pero no es demostrable ni necesario: *a*) que hayan vivido al mismo tiempo; *b*) que hayan luchado entre sí; *c*) que hayan tenido contactos con Abrahán. En consecuencia, su identificación resulta totalmente irrelevante en el plano histórico en general y en el de los patriarcas en particular.

---

37. Un intento de encontrar las cinco ciudades del valle en un texto no especificado de Ebla, propuesto por P. Matthiae y G. Pettinato en la asamblea general de las American Schools of Oriental Research (San Luis, 29 de octubre de 1976), se ha revelado erróneo, a pesar de haberse insistido después en ello. Para dicha comunicación, cfr. (D.N. Freedman) *A Letter to the Reader:* BA 40 (1977) 2-4, y recientemente del mismo autor *Ebla and the Old Testament,* en T. Ishida (ed.), *Studies...,* 309-335: 328.

38. Sobre la posibilidad de un nexo con 'Adônî-ṣedeq en Jos 10.1-3, cfr. mi *Le livre..., ad loc.* y *Judges...,* 21 s.

## 4. **Ḫapīru**

El hecho de que en Gen 14,13 Abrahán sea llamado «el hebreo» (*hā'ibrî*) trae a la mente una discusión iniciada durante los años 30 e interrumpida, sin haber sido verdaderamente resuelta, en los años 70. Se trata de las relaciones de este término con un fenómeno étnico-político de gran relieve, presente a lo largo de todo el II milenio a.C. pero importantísimo sobre todo en su segunda parte: el de los grupos llamados en Egipto *'prw,* en Ugarit *'prm,* en Mesopotamia *ḫabīru* o *ḫapīru*, transcripción del logograma **sa-gaz**, que significa también «bandido». Por esta razón, el fenómeno ha sido confundido durante algún tiempo con cierta forma de bandolerismo, y su esencia real descubierta en época relativamente tardía.

En acádico la /ḫ/ transcribe comúnmente la /'/ semítica general, mientras que en todas las lenguas de la región es frecuente el intercambio de /b/ y /p/, como ocurre en algunas lenguas indoeuropeas[39]. Es evidente, por tanto, que las distintas denominaciones que hemos citado arriba se refieren a un único término. Se ha propuesto repetidas veces poner en relación el término hebreo *'ibrî* (siempre que no sea sin más sinónimo de «israelita», sino que indique alguna forma de estratificación especial) con los grupos antes mencionados. Y se ha tratado de ver en los disturbios creados por éstos en la vida de las ciudades-estado, especialmente en el Bronce tardío, una confirmación de (o al menos una alusión a) la «conquista» israelita de Palestina en aquella época (ver más abajo pp. 213 ss.). Este acontecimiento sería, pues, si no confirmado, al menos sugerido por la documentación de la época. Merece especial consideración el archivo de El-Amarna, donde, en la correspondencia de los señores de las ciudades-estado con los faraones, muchos de los primeros se quejan de verse amenazados en su integridad territorial y en su supremacía política por los tales *Ḫapīru*. Evidentemente, no es éste el momento ni siquiera de intentar resumir la discusión sobre este amplio problema. Baste con señalar que los datos que vienen a continuación pueden considerarse seguros.

La gente denominada con ese término no ha constituido nunca un grupo, o parte de un grupo, étnico; se trata, más bien, de un grupo social caracterizado por la privación de cualquier derecho. Nos hallamos, pues, ante el típico «bandido», el *outlaw* del derecho anglosajón.

---

39. Una sinopsis en M. Weippert, *Die Landnahme...*, 78-82.

La reducción a este estado (porque de reducción hay que hablar) no depende normalmente de la voluntad del interesado (ver una excepción líneas abajo).

Reducidos a esta condición, constituyen un elemento de desorden y desestabilización, llegando en los casos más graves a amenazar o incluso a poner en crisis el orden constituido de las ciudades-estado en cuyo ámbito se hallan. Esto explica las frecuentes acusaciones de bandolerismo constatadas ya en época antigua, favorecidas por lo demás por la posible transcripción del logograma **sa-gaz**.

Finalmente, como ha demostrado Liverani[40] (válidamente a mi juicio), tal situación particular se debe al hecho de que eran personas al margen de la ley, obligadas a abandonar su patria casi siempre por motivos políticos o económicos, menos frecuentemente por propia voluntad. Se explica entonces fácilmente por qué han sido protagonistas de tantos desórdenes. Un ejemplo válido en la Biblia lo constituye David huyendo de Saúl[41] (ver más arriba p. 84): al futuro rey se unían «los que estaban en aprietos, los que tenían deudas y los descontentos» (2 Sam 22,1-2). No me parece, pues, sostenible la tesis de Rowton (1965), que trata de separar «ecológicamente» a los *Ḫapīru*, situándolos en territorios particularmente apropiados.

Este último dato podría explicar el uso del término *'ibrî* en el Antiguo Testamento cuando no se refiere étnicamente al israelita, sino que indica una determinada situación social. Tenemos así el caso del «esclavo hebreo» (Ex 21,2-6; Dt 15,12-18; cfr. también Jer 34,8-22), una categoría social necesitada de una protección especial, probablemente porque se componía de personas que formaban parte voluntariamente de la condición servil. Un paralelo, esta vez real, aparece en los textos jurídicos de la ciudad-estado mesopotámica nor-oriental de Nuzi, donde se daba el caso de personas que aceptaban voluntariamente, por ser *ḫapīru*, la condición de esclavos como único medio de subsistencia.

40. Es una pena que este estudio haya pasado desapercibido, en parte por estar escrito en italiano y en parte por no estar publicado en una revista orientalística. He hecho un amplio resumen de él en la presentación de revistas de la ZAW 79 (1967) 253 s. Liverani retoma y desarrolla, actualizándolas, las tesis de Landsberger.

41. La interesante comparación entre Idrimi de Alalah, fugitivo y por algunos años refugiado entre los *Ḫapīru*, y David fugitivo y perseguido por Saúl, ha sido propuesta por G. Buccellati, *Da Saul a Davide:* BeO 1 (1959) 99-128. Sobre Idrimi, ver también Aa.Vv.: UF 13 (1981) 199-290.

Se trataba de una institución que obviamente se prestaba a una variedad de abusos, tanto en Israel como en otras zonas; de ahí la necesidad de que fuese adecuadamente reglamentada[42]. En cambio, en boca de los egipcios primero y de los filisteos después, el término es usado en tono despreciativo, con esa actitud ofensiva que muchos pueblos demuestran ante el extranjero pobre. El término pasó después a indicar, en Israel, la propia condición bajo la opresión extranjera, mientras que en época tardía (cfr. Jon 1,9 y Gen 14,13) se convierte en sinónimo de israelita, un significado que se ha conservado hasta el día de hoy. Por lo que respecta a la totalidad de los pasajes relevantes, nos vemos obligados a remitir al lector al uso de unas concordancias.

La conclusión sólo puede ser una: a pesar de algunas autorizadas afirmaciones en contra[43], y dado el estado actual de la investigación, hemos de decir que los *'prm/ḫapīru* no tienen nada que ver con los antiguos israelitas, en el momento de la conquista o en otras circunstancias. Esto siempre que no aceptemos la tesis de G.E. Mendenhall, perfeccionada por N.K. Gottwald[44], de que la «conquista» israelita de Palestina habría tenido lugar no desde fuera, sino desde el interior (ver más abajo pp. 213 ss.), mediante una revuelta de campesinos oprimidos, tesis que contradice tanto la de la Biblia hebrea como las tan distintas de A. Alt y de M. Noth. Tal revuelta campesina habría sido espoleada por la opresión ejercida por las ciudades-estado y por la explotación de las riquezas producidas por las poblaciones rurales, y acompañada por lo que Gottwald llama la «conversión» a la fe yahvista, introducida en la región por grupos provenientes del desierto[45] (ver más arriba p. 37). Pero hablar de una «conversión» religiosa en este contexto, replantea el problema de la religión de los patriarcas. Se trata de un tema sobre el que se ha escrito muchísimo, empezando por el famoso estudio de A. Alt de 1929.

42. Para las fuentes, cfr. M. Weippert 72, n. 4. Ver **también M. Liverani,** ***Farsi habīru:*** Vicino Oriente 2 (1979) 65-77.

43. N.K. Gottwald, *The Tribes...*, 213-219.401-409.

44. G.E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine:* BA 25 (1962) 66-87 y *The Tenth Generation,* Baltimore 1973, cap. V, con una tabla sinóptica de sus comprobaciones en p. 123. Para una crítica provisional, cfr. mis observaciones en: Prot 17 (1962) 208 y M. Weippert 101 s.

45. Éste es el gozne de la argumentación de Gottwald.

## 5. La religión

Alt afirmaba en su estudio que es posible establecer el tipo de religión practicado por los patriarcas de Israel recurriendo a ciertas afirmaciones de las fuentes y a un tipo de religión atestiguado en el Próximo Oriente antiguo, especialmente entre los pueblos no sedentarios.

*a*) Las fuentes del Pentateuco sostienen en conjunto la tesis de la continuidad de la religión de Israel, desde la época de los patriarcas a la de los redactores individuales, aunque sea con distintos argumentos y a veces contradictorios. La fuente J habla del culto a Yahvé en la prehistoria absoluta (Gen 4,26); E y P (Ex 3 y 6) piensan en cambio en la revelación divina hecha a Moisés como momento determinante, aun sosteniendo la continuidad en la fe y en el culto. Pero otro texto (Jos 24,2.14), esta vez independiente de las fuentes del Pentateuco, perteneciente a la llamada «confesión de fe», sostiene en cambio el carácter politeísta de la religión de los patriarcas: «En la otra parte del río [Éufrates]... vuestros antepasados... adoraban otros dioses», que los descendientes son invitados precisamente a eliminar de su culto para convertirse al único dios Yahvé. Es difícil decir cómo se imaginaban los antiguos autores esta conversión de los antepasados, conversión que también eran invitados a efectuar los descendientes, y también cómo se imaginaban el politeísmo original. Para el citado N.K. Gottwald[46] se habría tratado de una conversión en el sentido más o menos moderno del término: las masas rurales rebeldes habrían aceptado la fe en Yahvé, el Dios liberador que trajo consigo el grupo proveniente del desierto oriental (ver más abajo pp. 213 ss.).

*b*) Con los escasos presupuestos que se desprenden de unos pocos pasajes de la tradición bíblica, A. Alt ha intentado estudiar en su trabajo pionero la religión de los patriarcas, los grupos de los que Israel confesaba descender. Y estas son las premisas del estudio de Alt:

«El origen del pueblo de Israel se basa, históricamente hablando, en la unión de sus tribus en torno al culto común del dios Yahvé», un acontecimiento que no parece haber tenido lugar antes de su instalación en Canaán.

---

46. Ver N.K. Gottwald, *The Tribes...*, en el índice analítico la entrada *Converts to*.

Resulta imposible deducir de las antiguas tradiciones y leyendas un cuadro exhaustivo de este proceso, por un lado extremadamente complejo, por otro fuertemente simplificado y esquematizado por la tradición.

*c*) La constatación en la que basa Alt sus propias conclusiones es que los patriarcas nunca son presentados adorando divinidades ligadas a la fertilidad del suelo o del rebaño, o a los ciclos de la naturaleza, ni aparecen en modo alguno vinculados a los santuarios junto a los que se detienen o pertenecientes a la región donde habitan: Siquén, Betel, Hebrón (Mamré). La(s) divinidad(es) que adoran (identificada[s] en los textos con Yahvé a causa del concepto de continuidad antes mencionado) asume(n) títulos y denominaciones indisolublemente ligadas a la persona del patriarca que practica tal devoción. Se trata, pues, de verdaderas y propias divinidades personales, en cuanto que son identificadas a través de la persona de su devoto.

Los títulos más importantes son:

«El dios de mi padre» (Gen 31,5b y Ex 15,2; en el segundo caso paralelo a «mi Dios».

«El dios de tu padre» (Gen 31,29b, con Sam y LXX, el TM habla en plural; 46,1; 50,17).

«El dios vuestro y de vuestro padre» (Gen 43,23).

«El dios de Abrahán» (Gen 31,53), pero observemos que es invocado junto a la divinidad de la otra parte que sella la alianza.

«El dios de tu padre Abrahán y de tu padre Isaac» (Gen 28,13).

«El dios de tu padre Abrahán» (Gen 26,24).

Lo mismo que en Gen 28,13, pero con el sufijo de primera persona, Gen 32,10.

En el citado pasaje de Gen 31,42.53 leemos que Jacob «juró por el 'terror de Isaac' su padre», *bᶜfāḥad 'abî...*, una expresión por lo menos extraña. W.F. Albright[47], seguido por otros autores, algunos de notable prestigio[48], la traduce por «pariente de Isaac» basándose en el arameo palmireno *paḥdā'*, «familia», «clan», «tribu», cfr. el árabe *faḥd* o *fāḥid*, «fémur», «lomo», de donde «rama tribal de la que se origina

47. W.F. Albright*, 1940, 189; ²1957, 248.
48. A. Alt, añadido en KS I 26, n. 2; O. Eissfeldt, KS III 363 y 392, n. 4; R. de Vaux* I, 259; recientemente A. Lemaire, *Les Bené Jacob:* RB 85 (1978) 321-337: 323 ss. Contrario D.R. Hillers, *Paḥad Yiṣḥaq:* JBL 91 (1972) 90-92.

la familia». Tal explicación propuesta para una expresión al menos extraña parece de por sí razonable, aunque por ahora no ha conseguido un consenso general.

En la misma línea se sitúa el título «el fuerte de Jacob», *'ᵃbîr ya'ᵃqôb* (o quizás «el toro de Jacob», pero en este caso hay que leer *'abbîr*) en Gen 49,24-25, donde la expresión es paralela a «Dios de tu padre». En este arcaico pasaje encontramos también, en paralelismo, la expresión «el pastor de la roca de Israel», *rô'eh 'ében iśrā'ēl,* pero el texto parece corrompido y resulta, por tanto, difícil de utilizar: tal como está, la expresión no tiene mucho sentido. En la misma frase encontramos también una referencia a *'ēl šadday,* una denominación divina típica de P, pero que aquí aparece en un texto mucho más antiguo.

*d)* Pues bien, para A. Alt estas expresiones son una señal de que nos encontramos aquí ante la particular figura de divinidad que en la historia de las religiones es denominada θεὸς πατρῷος, que no está ligada al ciclo agrícola ni al santuario, sino estrechamente vinculada al grupo de sus adoradores; generalmente es anónima y es denominada a través de la persona del jefe de la tribu. En el Génesis recibe con frecuencia, en este contexto, el título de *'ēl,* en lugar del más frecuente *'ᵉlōhîm,* lo que sugiere la posibilidad de que, en su origen, haya estado de algún modo relacionada con el soberano del panteón semítico-occidental, llamado precisamente *'ēl* o *ilu;* y a partir de aquí habría sido después asimilada en Israel a Yahvé. En 1929, A. Alt tenía a su disposición unos pocos textos paralelos, en general tardíos: tuvo que limitarse a los nabateos, que vivieron más de un milenio después de los patriarcas en la Transjordania meridional. Pero ya J. Lewy en 1934, en su intento de criticar la tesis de Alt, presentó una serie de textos asirios del período antiguo provenientes de Cesarea de Capadocia (actual Kültepe)[49], en los que aparece, además de la indicación del dios nacional Assur, la de divinidades llamadas «dios de tu padre», a menudo sin otra denominación o especificación, si bien se trataba de divinidades que habrían podido tener un nombre. Posteriormente han sido descubiertos otros pocos ejemplos en Mari, donde Aplahanda, soberano de Karkemis, escribe a Ismah-Addu, vicerrey de Mari[50] entre otras cosas: «Si no me hubieses mandado nada a causa del dios de mi padre, mi corazón se habría afligido» (líneas 15 ss.). Otro ejemplo, más reciente (segunda mitad del siglo IX a.C.), es el de *rakîb-'ēl,* patrono *(b'l byt)*

---

49. P. Garelli, *Les Assyriens en Capadocie,* París 1963, ofrece un reciente y actualizado tratamiento de estos materiales.
50. ARM V, París 1952, n.º 20.

de la casa reinante de *sam'āl* en la Siria del norte (cfr. la estatua de *bar-rakîb*[51].

*e*) Si hemos dedicado a este problema un espacio quizás algo desproporcionado, es porque aquí podría subsistir el recuerdo, si bien incierto por su lejanía y poca claridad, de lo que pudo haber sido el tipo de religiosidad profesada por los antepasados de Israel antes de su sedentarización, o al menos lo que Israel pensó más tarde que había sido. De hecho, los textos conectan esta forma de religiosidad con la estancia no sedentaria de los patriarcas en Canaán, y se trata de un tipo que cuenta con buenos paralelos en otras áreas del Próximo Oriente antiguo. Pero tampoco aquí está de más la prudencia. Hace ya varios años (1956), J. Hoftijzer señalaba que, en la Biblia, la mención del dios de los padres no se limita a la época anterior a la revelación del nombre de Yahvé (cfr. Ex 18,4; 1 Cro 28,9; 2 Cro 17,4), por lo que no puede servir para identificar la religión pre-yavista. Recientemente Diebner (1975) ha hecho la observación polémica de que las excavaciones efectuadas en Mamré demuestran que el santuario no existía todavía en época pre-exílica. Finalmente Van Seters, en su reciente estudio (1980), trata de situar el concepto en torno al exilio, cuando en Israel, como sabemos, se debatía el problema de la responsabilidad y de las relaciones con el Dios del individuo.

*f*) Se dice en la Biblia que los patriarcas adoraban también a divinidades localizadas en determinados santuarios, todas ya identificadas con Yahvé, aunque con el compuesto *'ēl:* Gen 31,13 y 35,7 mencionan un *'el-bet'ēl*, probablemente en relación con el santuario homónimo; Gen 21,33 habla de la devoción a un *'ēl 'ôlām* en Berseba; Gen 16,13 de un *'ēl r$^{o}$'î* en una localidad imprecisa del Negueb. Contamos también con el mencionado *'ēl 'elyôn*, que Gen 14,18 (ver más arriba pp. 150 s.) pone en relación con el culto pre-israelita de Jerusalén, pero que se trata probablemente de la combinación tardía de dos divinidades diferentes, que confluyeron después en Yahvé, dado que en las noticias clásicas sobre Siria aparece un ἐλιοῦν. La mención intenta dar a Gen 14 un sabor arcaico. Tampoco *'ēl šadday*, que aparece fundamentalmente en P, está localizado. En Jue 9,4.46, fuera por tanto del contexto patriarcal[52], aparecen un *'el b$^{e}$rît* y un *ba'al b$^{e}$rît,* ligados a los lugares

51. KAI 216, lín. 22, cfr. también 24, lín. 16 y 25, lín. 6.

52. Cfr. mi libro *Judges..., ad locum*. Sobre el problema de la relación de los patriarcas con árboles sagrados y sus santuarios, cfr. M. Liverani, *La chêne de Shardanu:* VT 27 (1977) 212-216.

santos de Siquén. Interesante es la observación de Cross (1962): que el Dios de los padres tenga los mismos atributos que *'ēl*, cabeza del panteón ugarítico: «toro», «eterno» y otros.

# Capítulo VI
# EGIPTO Y ÉXODO

## 1. «Israel» en Egipto

Según la cronología oficial bíblica, a las migraciones de los patriarcas siguen la estancia en Egipto, la opresión y el éxodo. El relato de José sirve actualmente de *trait d'union* entre los dos ciclos, pero existen, como veremos con mayor detalle dentro de poco (pp. 164 s.), tradiciones que parecen ignorar el relato de José. Los materiales relacionados con el éxodo de Egipto han tenido desde siempre una importancia central en la fe de Israel y en su piedad, y no es casualidad que también la tradición cristiana sitúe la muerte redentora y especialmente la resurrección de Jesús en estrecha relación con la pascua hebrea.

*a*) Dada la importancia que los acontecimientos del éxodo tienen para la piedad israelita y, a través de ella, también para la cristiana, no sorprende que en los últimos cien años se haya desarrollado una atenta y celosa investigación sobre su eventual historicidad, como demuestra la útil y docta disertación de Helmut Engel (1979). Tales estudios han concluido a menudo con un veredicto de historicidad sustancial[1]. Famosa es la frase de J. Bright[2], frecuentemente citada con aprobación: «No se trata del tipo de tradición que inventaría cualquier pueblo, pues no estamos ante la epopeya heroica de una migración, sino sólo ante el recuerdo de una vergonzosa esclavitud, de la que sólo pudo liberar la mano de Dios». El argumento suena bien,

1. M. Noth 1954*, 106ss.; A. Alt, *Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht*, Berlín 1954, KS III, 72-98: 87; J. Bright 1981*, 120.
2. J. Bright* 121.

¿pero se puede sostener a la luz de lo que sabemos de pueblos que han pasado por situaciones análogas? También la tradición romana busca sus raíces en Eneas, que emigró tras una penosa derrota, con el anciano padre a las espaldas y el hijo asido de la mano: figuras patéticas que en todo caso suscitan ternura, pero no figuras gloriosas. Ningún pueblo menciona por gusto las propias derrotas, lejanas o recientes, y cuando no tiene más remedio, lo hace sólo para mostrar que la constancia y el heroísmo de quien ha sido derrotado son capaces de acabar venciendo. Tampoco parece muy honrosa para la dignidad de los protagonistas la noticia de que la Roma recién fundada se convirtió en refugio de toda clase de gente equívoca, de modo que nadie quería entregar sus hijas como esposas a los romanos. Y en este tipo de narración habrá que situar la noticia de la «esclavitud» de Israel en Egipto, o al menos la de su sometimiento a trabajos forzados. El problema es al mismo tiempo distinto y bastante más complejo, pues no se trata de lo que los pueblos inventan o dejan de inventar, sino de lo que dice la tradición y de su credibilidad histórica, es decir, de la verificabilidad de tales materiales. Y en esta tarea de verificación encontramos algunos elementos dignos de tener en cuenta.

*b*) Las tradiciones israelitas sobre la «conquista» insisten en la llegada de los invasores no ya del norte, es decir, siguiendo el itinerario normal de las invasiones de la región (utilizado también por Abrahán; Jacob, de vuelta, pasará por Transjordania, una variante, pero proveniente al fin y al cabo del norte), sino del este y probablemente también del sur (ver más abajo pp. 197 ss. y 202 ss.), lo que hace al menos verosímil que su punto de partida fuese Egipto[3].

*c*) Otros elementos tienen un peso menor, pero también contribuyen a reforzar la tradición de una estancia en Egipto de al menos una parte de los grupos a partir de los cuales se originó Israel: más tarde, y especialmente en el ámbito de la clase sacerdotal, encontramos no pocos nombres de origen egipcio. Tenemos así Jofní y Pinjás (1 Sam 1,3), los indignos hijos de Elí, sacerdote de Siló y mentor del pequeño Samuel a finales del II milenio a.C.; más tarde nos encontramos con *'assîr* y *pašḥûr*. El primer nombre, vocalizado probablemente de forma errónea, debería pronunciarse

3. Cfr. mi artículo *I testi vetero-testamentari sulla conquista della Palestina:* RiBib 28 (1980) 45-57.

*'ôsîr*, es decir, «Osiris»[4]. Egipcio, desde luego, es el nombre mismo de Moisés (hebreo *mošéh*), aunque en esa lengua aparece siempre en combinación con un nombre de divinidad: *ah-*, *ka-*, *ra'*, *tut-*, es decir, «hijo de N». Sin embargo, el intento de dar una etimología hebrea al nombre de Moisés (Ex 2,10) resulta bastante tosco si lo valoramos filológicamente; resulta pertinente, en cambio, si lo aceptamos en el ámbito de la tradición popular a la que se refiere. Pero el argumento onomástico no parece concluyente, como hemos visto ya otras veces: hasta la aparición de la monarquía davídica, la región (Canaán y la Siria meridional) estaba bajo la soberanía de Egipto, al menos nominalmente, como se deduce claramente del epistolario de El-Amarna; por otras fuentes sabemos que Egipto tenía fortificaciones en Betsán (actual *tell el-ḥuṣn*, coord. 198-213, unas decenas de metros al norte de la localidad actual), al tiempo que con Salomón (ver más arriba pp. 124 ss.) las relaciones parecen haber sido constantes y cordiales, con pocas excepciones. En tales condiciones, resulta verosímil la presencia de islas lingüísticas, y pueden aceptarse plenamente algunas influencias en la lengua y en los nombres. Por lo demás, ya hemos visto que un funcionario de David (pp. 99 ss.) recibe un nombre que en realidad es su título en egipcio, deteriorado por la transcripción hebrea.

*d*) Por otra parte, también aquí los materiales bíblicos son de tal naturaleza que se resisten a cualquier comprobación, cosa generalmente admitida por otra parte. El único elemento digno de consideración parece ser la breve noticia de que «Israel» habría participado en los trabajos de reconstrucción de las ciudades de *pit'ôm* y *ra'amsēs* (Ex 1,11)[5]. La primera localidad corresponde probablemente al egipcio *pr.'tm*, «casa (templo) de Atón» (con la caída de la /r/ típica de la pronunciación del Reino Nuevo), y se encuentra ciertamente en la región de *wādī et-tumeilat*, bien en *tell er-retābeh* o en *tell el-mašḫûta*. Unos pocos kilómetros al este se encontraba *ṯkw*, probablemente la *sukkôt* de Ex 12,37. La localidad de Ramsés no es otra que la antigua capital de los hiksos, Avaris, reconstruida durante los reinados de Setis I (ca. 1318-1304 ó 1305-1290) y Ramsés II (ca. 1304-1237 ó 1290-1224). Este último soberano, con el que concluyeron los trabajos, dio a la ciudad su propio nombre: *pr-r'mśśw*, «casa de Ramsés»; más tarde se llamó Tanis, sin que podamos averiguar si se trata de la misma localidad con nombres diferentes, o de dos localidades diversas.

---

4. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen...*, Stuttgart 1928, 63. Según los datos recogidos por J.M. Weinstein, *The Egyptian Empire, a Reasessment:* BASOR 241 (1981) 1-28: 17 ss., tal control nominal se habría convertido, en el bronce tardío y hasta finales del siglo XII a.C., en una verdadera y propia ocupación de los territorios; se percibe esto claramente en las numerosas construcciones de tipo egipcio de esa época. Todo esto hace más verosímil si cabe la presencia de nombres egipcios.

5. Y. Aharoni, *The Land...*, 1979, 196 ve aquí erróneamente una cita del término *'prw* (habiru).

*e*) Tales identificaciones, generalmente aceptadas en la actualidad, situarían la fecha de la esclavitud[6] hacia comienzos del siglo XIII a.C. Las ciudades construidas o reconstruidas llevan en hebreo el título de *'ārê miskᵉnôt*, un término relacionado probablemente con el acádico *maškantu* o *maškattu*, «depósito», «avituallamiento»[7], por lo que se traduce frecuentemente «ciudad-depósito» o «ciudad-almacen» (AHw II, 627), traducción confirmada por 'A y Sim., mientras los LXX dicen **πόλεις ὀχυράς**, «ciudades fortificadas»[8]. Resulta interesante que se trate de un término de origen semítico-oriental y no egipcio o semítico-occidental; además es usado bastante raramente: aparece sólo en 1 Re 9,19 // 2 Cro 8,6, cfr. también 2 Cro 16,4; 17,12; 32,28. La primera cita nos lleva, como ocurre en el caso de J, a la época más antigua de la monarquía (ver más arriba p. 111 s.) como *terminus a quo*.

## 2. Llegada de «Israel»

La conclusión del Génesis pone la llegada de los patriarcas a Egipto en estrecha relación con la persona de José, uno de los hijos menores de Jacob.

*a*) Pero se trata de una tradición no desprovista de tensiones internas: en Gen 35,16-20 el hijo más joven de Jacob es Benjamín, nacido después de José de la misma madre, que murió dándolo a luz; en cambio, en 37,3-4 José es el «hijo de la vejez» de Jacob. En 37,25b y 39,1b (J) es vendido a los ismaelitas; en 37,28.36, en cambio, a los madianitas: se trata de uno de los *loci classici* para la división del Pentateuco en fuentes. El relato es de sobra conocido, por lo que nos detendremos sólo en lo esencial. Llegado a Egipto en condiciones míseras y vendido a un egipcio notable, el joven José, tras haber ido cayendo cada vez más bajo, consigue hacerse con el cargo de visir del reino, el más alto al que podía aspirar una persona no perteneciente a la familia real. Los narradores ven en su espectacular carrera el premio

6. Por diversas razones, han puesto objeciones B.D. Redford, *Exodus 1,2:* VT 13 (1963) 411-418 y J.J. Bimson, *Redating the Exodus and the Conquest,* JSOT-SS 5, Sheffield 1978, 35 ss. (cfr. mi recensión en VT 31 (1981) 98 s.), que querría fechar todo uno o dos siglos antes. A Redford responde W. Helck en *Tkw un die Ramsesstadt:* VT 15 (1965) 35-48.

7. Mejor que con *muškēnu(m)*, que habría que traducir «ciudad (construida con el) trabajo forzado», según opinión de E.A. Speiser, *The muškēnum:* Or 27 (1958) 19-28, *Oriental and Biblical Studies,* Filadelfia 1967, 333-343; pero cfr. AHw 684.

8. Para más detalles, cfr. W.H. Schmidt, *Exodus,* BK II, Neukirchen 1974 ss., 34 ss. con bibliografía.

merecido a la piedad, la honestidad, la integridad y la laboriosidad del joven, cfr. Gen 39,7 ss. y especialmente 45,5b, donde declara a los hermanos tras el dramático encuentro: «Ha sido Dios quien me ha mandado delante de vosotros, para salvaros la vida...; no habéis sido vosotros quienes me habéis mandado aquí, sino Dios. Ha sido él quien me ha hecho como un padre para el faraón, un señor para su corte, un gobernador sobre todo Egipto». Ex 1,8 ss. (J) se refiere explícitamente a las vicisitudes por las que atravesó José: «Después surgió un nuevo rey en Egipto que no conocía a José...», implicando así una deuda de gratitud para con José por parte de los egipcios, deuda que el nuevo faraón quiere ignorar.

*b*) Pero existe otra tradición más sobria sobre la emigración de los patriarcas a Egipto, contenida en la «confesión de fe». Ya hemos hablado de ella a propósito de los patriarcas (pp. 156 ss.). Dice Dt 26,5b: «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y se estableció allí con un puñado de gente...»; y en Jos 24,4 leemos: «...y Jacob y sus hijos bajaron a Egipto».

En otras palabras, contamos al menos con una segunda versión de la estancia de los patriarcas en Egipto. Mientras la primera es la más conocida por estar mejor confeccionada en el plano narrativo, la segunda ignora la figura de José y sólo ve a Jacob como protagonista de la emigración; mientras la primera es rica en detalles folclóricos, topográficos y cronológicos, la segunda carece de ellos y se limita a constatar el hecho de la emigración. De la segunda versión no se desprende por qué un faraón tenía que estar agradecido a José.

*c*) Esta duplicidad de versiones de la tradición bíblica contrasta negativamente con el silencio de las fuentes egipcias, al menos en el estado actual de las investigaciones. Falta cualquier noticia que pudiera aludir a la emigración de los patriarcas, y tampoco sabemos nada de un visir asiático que pudiera ser relacionado con la figura de José. Como ocurre siempre hasta la muerte de Salomón, no nos proporcionan las fuentes extrabíblicas ningún detalle: ni el nombre del faraón ni el de José, ni nos hablan de la opresión, de modo que nos encontramos en una situación parecida a la de las otras tradiciones patriarcales, a causa de la insuficiencia y de la escasa precisión de las fuentes de que disponemos.

*d*) *Propósito de la tradición*. Martin Noth y Gerhard von Rad se han declarado siempre escépticos respecto a la historicidad del relato de José. Éste no tiene propósitos historiográficos, sino funciones eminentemente narrativas: servir de eslabón entre las tradiciones pa-

triarcales y las de la opresión y el éxodo[9]. Volviendo la vista atrás, tal conexión es simplemente genealógica: José es hijo de Jacob, con las tensiones que hemos visto hace poco (pero para el valor de tal conexión, cfr. más arriba pp. 142 ss.). En cambio, si miramos hacia adelante, la conexión se revela muy genérica.

En el plano formal, el relato de José es una unidad literaria autosuficiente, que no presupone ni lo que la precede ni lo que viene a continuación. No es de extrañar, por tanto, que algunos autores modernos quieran estudiarla prescindiendo de las fuentes del Pentateuco. Para Noth se trata esencialmente de la ampliación novelada de un tema predeterminado: la emigración de Jacob y de sus hijos a Egipto; y tal ampliación tiene lugar mediante la inserción de un tema narrativo cuyos elementos están tomados, aquí y allá, del amplio arsenal de la tradición popular y del cuento: el motivo del hermano pequeño privilegiado y, por tanto, envidiado; José como «buen chico», pero al mismo tiempo antipático por ser un chivato (Gen 37,2b); el desclasado que acaba triunfando ante la adversidad por ser virtuoso y piadoso; la mujer infiel que acusa al joven íntegro que ha rechazado sus insinuaciones (existe una historia egipcia muy parecida, la de los «Dos hermanos», ANET 23 ss.); la hostilidad de los hermanos y la reconciliación tras el triunfo del héroe (motivo que aparece también en el texto de la estatua de Idrimi, rey de Alalah, ANET 557 ss.)[10].

G. von Rad observa además[11] que José, los hermanos y el padre son descritos con rasgos tan individuales que no es posible pensar en ellos en términos de héroes epónimos o de jefes de tribu. La narración se desenvuelve, en cambio, en un ambiente casero (lo que se puede afirmar de las narraciones patriarcales es aquí acentuado al máximo); por otra parte, el núcleo familiar «es» aquí todo Israel, de modo que, si el elemento narrativo (el *Lust zum Fabulieren*) se convierte en la nota predominante de la narración, es evidente que tiene una clara función paradigmática. Pero precisamente aquí es donde ese elemento se agota, sin preocuparse mínimamente por hechos reales, admitiendo

9. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 226-232 y G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD 2-4, Gotinga [9]1972, 356 ss.

10. A la estela de Idrimi está dedicada parte de un volumen de UF 13 (1981) 199-290. Elementos útiles para nuestro tema en W.F. Albright, *Some Important, Recent Discoveries, Alphabetic Origins and the Idrimi Statue:* BASOR 118 (1950) 11-20, y G. Buccellati, *Da Saul a Davide:* BeO 1 (1959) 99-128.

11. G. von Rad, comentario citado en la nota 9.

por nuestra parte que éstos hayan estado a disposición de los autores y hayan sido considerados importantes. Si hubiesen existido datos de este tipo, nos remitirían en todo caso al Norte, a Israel en sentido estricto, pues José era padre de Efraín y de Manasés, las dos tribus protagonistas del Norte.

*e*) Pero hemos de tener en cuenta otro elemento: José, si prescindimos de la nota antipática inicial (indispensable para motivar la reacción violenta de los hermanos), aparece en toda la narración como el héroe sin tacha, un poco como David y Salomón en la versión de Crónicas. Carece de las notas cínicas e incluso brutales típicas de la vida política de todos los tiempos, que están bien representadas en las historias de los primeros reyes, y ya en parte en las narraciones patriarcales que nos ofrece J. Y es precisamente este planteamiento de tipo hagiográfico lo que hace pensar en una redacción más bien tardía, sin que naturalmente podamos aportar la prueba definitiva.

*f*) Von Rad trata a continuación de relacionar el evidente interés que tiene la narración por los usos y las costumbres vigentes en Egipto (la corte y su ceremonial; el embalsamamiento de los cadáveres; la adquisición de cereales a bajo precio en períodos de abundancia, por parte de la corona, y su reventa a precio ventajoso en época de carestía) con lo que él llama la orientación sapiencial del relato. Se trataría de la sabiduría cuyo principio radica precisamente en el temor del Señor (comparar Gen 39,9 y 42,18b con Prov 1,7a). O. Eissfeldt ve una confirmación indirecta de este rasgo en el uso que se ha hecho de esta historia en la catequesis infantil a través de los siglos. Por otra parte, el estudio de Von Rad, por importante que sea (fue recibido como un cambio de rumbo fundamental por parte de muchos autores), deja en el aire no pocos problemas.

1. La supuesta relación con la sabiduría se muestra más bien tenue: los elementos que Von Rad considera sapienciales pueden explicarse más fácilmente desde el interés del narrador por los elementos originales, por detalles distintos de los habituales, por llamar la atención del lector o del auditorio[12], lo cual tiene poco o nada que ver con la sabiduría.

---

12. J.L. Crenshaw, *Method in Determinating Wisdom Influence upon «Historical» Literature:* JBL 88 (1969) 129-142; R.N. Whybray, *The Joseph Story and Pentateuchal Criticism:* VT 18 (1968) 512-528; y C.W. Coats, *The Joseph Story and Ancient Wisdom - an Appraisal:* CBQ 35 (1973) 285-297.

2. Llegados a este punto, y a modo de conclusión parcial, podemos considerar seguro al menos un dato: estamos claramente ante una novela histórica, no ante un trabajo historiográfico.

## 3. Folclore e historia en José

Ante la falta de materiales historiográficos egipcios comparativos, la preponderancia de elementos narrativos de tipo folclórico en la historia de José convierte a ésta en una fuente poco adecuada para una reconstrucción de los acontecimientos que desembocaron en la instalación de los antepasados de Israel en Egipto y que, tras un cierto tiempo, provocaron también el éxodo.

Deberemos, pues, dirigir nuestras miradas en otras direcciones. Para empezar, la instalación de los antepasados de Israel en Egipto ha sido con frecuencia relacionada, hasta nuestros días, con la toma del poder por parte de los llamados hiksos.

*a*) En 1939, A. Alt[13] consideraba posible poner en relación la emigración de Jacob y de sus hijos con la toma del poder en Egipto por parte de un grupo llamado hiksos, del que entonces se pensaba que provenía de la Mesopotamia septentrional y que se componía de elementos semitas e indoeuropeos. Pero en 1954 el propio Alt[14] llegaba a conclusiones prácticamente opuestas: la ascensión al poder de este grupo (cuyo nombre había sido traducido en un primer momento como «soberanos-pastores», pero que probablemente hay que entender como «soberanos extranjeros») no fue producto de migraciones, y mucho menos de una invasión. Sus orígenes siguen siendo en gran medida oscuros, aunque parece probable que se tratase de núcleos semitas y hurritas instalados ya desde tiempo atrás en el delta oriental del Nilo, y que, a finales del primer cuarto del II milenio a.C., se harían con el poder aprovechando los desórdenes del llamado «segundo período intermedio», poder que detentaron durante unos 200 años.

*b*) Del mismo modo que se ha revelado poco consistente la tesis de una migración «amorrea», en el seno de la cual habría llegado

---

13. A. Alt, *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina:* PJB 35 (1939) 8-62, KS I, 126-175: 61/173.

14. A. Alt, *Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht,* Berlín 1954, KS III, 72-98.

Abrahán a Canaán proveniente de la Mesopotamia nor-occidental (ver más arriba pp. 137 ss.), también se basa en fundamentos frágiles la tesis de una migración desde Canaán, Siria y Mesopotamia septentrional hacia Egipto por parte de los hiksos, migración a la que habrían estado vinculados Jacob y sus hijos. Naturalmente, si no hubo una migración de los hiksos a Egipto, tampoco hay por qué asumir una expulsión de los mismos, aunque la expresión siga apareciendo hoy entre los estudiosos [15]. Y hasta hace muy poco, bastantes autores querían relacionar tal acontecimiento con la figura del faraón «que no conocía a José» [16].

*c*) Para dar una idea de la complejidad de los problemas relacionados con los textos de la historia de José, baste recordar que el egiptólogo belga J. Vergote, en su importante estudio de 1959, consiguió reunir una notable serie de paralelos y de correspondencias lingüísticas entre el relato y los textos egipcios de la dinastía XIX (ca. 1320-1200 ó 1306-1200). Más aún, para Vergote nada se oponía a situar los relatos en esta época [17]. Y el egiptólogo alemán Siegfried Morenz, aunque en su recensión a la obra de Vergote parece más prudente y menos entusiasta, se manifiesta en definitiva favorable a su tesis.

En apoyo de esta tesis los autores señalan varios casos de extranjeros que llegaron a «posiciones de gran poder» [18], algo no tan insólito, según ellos, en la segunda mitad del II milenio a.C.; y opinan que no es inverosímil la historia de la carestía, pues bastaba una prolongada y fuerte sequía cerca del nacimiento del Nilo para provocar el descenso del nivel de las aguas e impedir su uso para el regadío.

*d*) Por otra parte, hay autores que querrían fechar el relato más bien en torno a la época de Salomón [19] (comienzos del I milenio), bastante más tarde por tanto que la

---

15. Así lo deja ver T.J.H. James en el título de su colaboración a CAH II,I $^{3}$1973, 289 ss. En el texto, sin embargo, es mucho más cauto.

16. El problema de la subida al poder y de la caída de los hiksos no puede ser tratado en este espacio. Cfr. B.D. Redford, *The Hycsos Invasion in History and Tradition:* Or 39 (1970) 1-51, que insiste en que no se trata de elementos extranjeros; y B. Couroyer, *Les Aamon-Hyksós et les Cananéo-Phéniciens:* RB 81 (1974) 321-354.481-523. Ver también N.K. Gottwald, *The Tribes...*, 391-394 y las notas a esta sección, especialmente 296 y 297. Consultar en general las Historias de M. Noth* 31-34; R. de Vaux* I, 78-84; y S. Herrmann* 36 s.

17. Cfr. las conclusiones, 203 ss.

18. G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, Filadelfia-Londres $^{2}$1962, 54 ss.

19. G. von Rad, *op. cit.* (n. 9); De Vaux* I, 282-292; y Wright, *op. cit.* (n. 18).

fecha propuesta por Vergote. A comienzos del I milenio haría referencia el nombre egipcio de José, *sapᵉnat paʿnēᵃḥ* de Gen 41,45, una posible versión hebrea del egipcio *ḏd N iw.fʿnḫ:* «N ha declarado '¡Que él viva!'»[20]. Pero bien distinta parece la expresión con la que los egipcios habrían saludado a José al pasar en su carruaje: *'abrēk* (Gen 41,43). Al principio fue entendida como equivalente a «¡Atentos!»[21], aunque después fue relacionada con la raíz *bārak*$_{1}$ «arrodillarse» (como invitación a rendir homenaje). Pero parece más verosímil la propuesta de Lipiński[22], quien, retomando la propuesta hecha por Franz Delitzsch en 1881, piensa en una relación con el acádico *abarakku* «alto funcionario»[23], cfr. el análogo fenicio *hbrk bʿl* de la primera inscripción de Karatepe (KAI 26), que probablemente hay que traducir: «Yo soy Azitawadda, el *visir* de Baal...», tal vez una alusión al sacerdocio del rey o, más sencillamente, a su devoción particular a este dios. Pero, en tal caso, también este término nos remite, como la especificación de las dos ciudades en Ex 1,11 (ver más arriba pp. 163 s.), al área semítico-occidental, y sería asimismo relativamente reciente.

## 4. La residencia

Según los textos, a los antepasados de Israel les fue asignada una residencia en la llamada «tierra de Gosen».

*a*) En Egipto está bien confirmada la costumbre de asignar tierras a elementos asiáticos de características parecidas a las de los patriarcas. El papiro Anastasi VI[24] nos ofrece una importante noticia, el informe de un funcionario de la frontera oriental, de finales del siglo XIII a.C. Entre otras cosas, dice: «Acabamos de dejar pasar por la fortaleza... que se encuentra cerca de *ṯkw* (probablemente la *sukkôt* de Ex 12,37) a las tribus de pastores[25], a los estanques de Per Atom (*¿pîtôm?*)... que

---

20. J. Vergote, *op. cit.*, 203 ss. cita otros ejemplos más antiguos. Para B.D. Redford, *op. cit.*, la historia de José está mucho menos informada sobre Egipto de lo que parece a primera vista; refleja más la situación de la corte de Judá que la de los faraones. Como *terminus ad quem* sugiere el siglo V a.C.

21. J. Vergote 135 ss. y KB$^{3}$ *sub voc.*, con bibliografía.

22. E. Lipiński, *From Karatepe to Pyrgi:* RSF 2 (1974) 45-61: 46; la traducción es mencionada por De Vaux* I, 293, aunque sin tomar partido a favor o en contra. Cfr. también S. Herrmann, *Zu Gen. 41,53:* ZAW 62 (1950) 321. Para el problema en general, ver M. Ellenbogen, *Foreign Words in the Old Testament,* Londres 1962, 3-5.

23. AHw I,3.

24. ANET 259 s.; cfr. Wright, *op. cit.* (n. 18), 56; S. Herrmann, *Der Aufenthalt Israels in Ägypten,* SBS 40, Stuttgart 1970, 42 s.

25. J.A. Wilson en ANET propone «beduinos», pero *šws*, como observa por otra parte él mismo, estaría mejor traducido por «pastor». Respecto a estos pueblos, cfr. R. Giveon, *Les bédouins Shoushou des documents égyptiens,* Leiden 1971.

se encuentran cerca de *ṯkw*, para que se mantengan con vida ellos y sus rebaños, mediante el *ka* del faraón...». Existen otros testimonios de este tipo, aunque no tan explícitos.

*b*) En esta dirección deberemos buscar, por tanto, el país de Gosen[26], desconocido por otra parte. Se trata de una región que, desde época inmemorial hasta el comienzo de las modernas obras de saneamiento para adecuarla a la agricultura intensiva, ha sido la predilecta para la cría extensiva de ganado. Gen 46,28 ss. nos informa también de que José, viajando en carruaje, podía cubrir la distancia entre esta región y la capital en un tiempo relativamente breve; señal de que la tradición sitúa la capital no en Menfis, sino en Avaris-Tanis (ver más arriba p. 163), capital primero con los hiksos y después con la dinastía XIX, que la reconstruyó. Naturalmente, no es fácil decir a cuál de estas dos épocas se refiere el relato, pero ya hemos visto que Vergote considera la dinastía XIX como una época adecuada.

## 5. Cronología

Llegamos así al problema de la cronología de nuestro relato, problema asimismo complejo. En Gen 15,13 ss. (deuteronomista) y Ex 12,40 ss. (P) se dice que fueron 400 y 430 años respectivamente los transcurridos entre la época de Abrahán y la del éxodo; pero Gen 15,16 habla después de sólo cuatro generaciones, es decir, de un período entre 60 y 120 años como mucho. Con las dos primeras cifras (400 y 430 años) empalma la cronología de 1 Re 6,1, donde la fecha del comienzo de los trabajos de construcción del templo es calculada en 480 años después del éxodo (ver más arriba pp. 114 ss.). Pero todas estas cifras resultan problemáticas en el plano historiográfico, por lo que no sirven para reconstruir una cronología de la historia más antigua de Israel. Los 480 años pueden explicarse desde otros puntos de vista, no historiográficos, sino ideológico-teológicos[27], mientras las dos primeras carecen hasta ahora de significado seguro para nosotros. Será mejor, pues, renunciar a una cronología y admitir que los datos de que disponemos son insuficientes. Lo que sí podemos mantener es que

---

26. Materiales sobre este país en S. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, Leiden 1971, 243-264.
27. Cfr. mi obra *Judges...*, 10-12, con bibliografía.

Israel, en la época monárquica antigua (y habrá que pensar probablemente en las tribus del Norte), transmitía de padres a hijos el recuerdo de sus relaciones directas con los grupos que, a comienzos del siglo XIII a.C., durante la XIX dinastía egipcia, habrían construido o reconstruido las dos ciudades del delta del Nilo, y a tal fin habrían sido sometidos a trabajos obligatorios por la misma autoridad que en un primer momento les había permitido instalarse en la región. Actualmente resulta ocioso preguntarse qué relaciones tuvieron estos grupos con las tribus de Israel en Palestina siglos después: no sólo nos faltan datos verosímiles, sino que además sabemos (ver más arriba pp. 224 ss.) que las tribus de Israel se formaron en Canaán, no antes de su llegada como sostiene la tradición. Nunca sabremos qué antepasados de Israel fueron esclavos en Egipto; más aún, ni siquiera podremos certificar la credibilidad de la noticia en sí, aunque, como hemos visto, hay algunos datos que la hacen posible. Nuestra situación es, pues, parecida a la creada por las tradiciones de Eneas en la Roma de Augusto: sabemos lo que el pueblo confesaba del propio pasado, pero nos faltan datos seguros que nos permitan comprobarlo.

## 6. **Esclavitud de «Israel»**

Ya hemos visto (pp. 168 ss.) que, al comienzo del libro del Éxodo, la esclavitud de los antepasados de Israel es puesta en relación con un cambio en las altas esferas del poder egipcio: sube al trono un faraón que ya no se siente ligado a la persona y la obra de José; más aún, teme que el pueblo, convertido en un bloque numeroso y poderoso, pueda constituir un peligro para Egipto en caso de guerra (1,8-10; J).

Tal temor es pronto traducido con actos hostiles: en un primer momento, Israel se vio sometido a trabajos obligatorios, pero la administración le suministraba los materiales (1,12 ss.); en un segundo momento, se vio obligado a acarrear personalmente los materiales necesarios, sin que fuese reducida la producción (5,6-23). En 1,15-23 (probablemente E) aparece un segundo elemento: la orden dada por el rey a las comadronas de matar a los varones recién nacidos, para detener así drásticamente el crecimiento del pueblo. El plan fracasa por la piedad y la religiosidad de las dos comadronas, cuyos nombres son de etimología semítico-occidental[28]. Pero conviene recordar, como ya hemos

28. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, cit. (n. 4), en el índice, y W.F. Albright, *North-West Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century b.C.:* JAOS 74 (1954) 222-232 y W.H. Schmidt, *op. cit.*, 42 (n. 8).

hecho otras veces, que el carácter verosímil de los nombres no puede constituir una prueba de autenticidad de la tradición, sino sólo un indicio, como ocurre en las narraciones patriarcales (ver más arriba pp. 148 ss.).

*a*) Quien quisiera ser ahora preciso, podría hacer la observación de que entre los dos tipos de persecución existe una cierta *tensión,* quizás incluso una incompatibilidad. Los trabajos forzados se proponen de hecho una doble finalidad: la vigilancia de los sospechosos y, al mismo tiempo, su explotación económica. No se menciona forma alguna de genocidio, y se podría incluso pensar, siguiendo la lógica del relato, que serían liberados una vez terminadas las obras de construcción y pasado el peligro. En cambio, matando a los varones recién nacidos y condenando así a la población hebrea masculina al envejecimiento y a la extinción, fracasaría al menos una de las finalidades de los trabajos forzados: la productividad. Por otra parte, no es posible considerar el motivo del intento de genocidio como un añadido secundario, pues sirve para introducir el nacimiento de Moisés, que pronto será el protagonista de gran parte de las historias que vienen a continuación.

*b*) Pero tampoco la historia del nacimiento de Moisés, de la que la noticia del exterminio de los recién nacidos constituye una especie de prólogo, está exenta de problemas. Para empezar, cuenta con un vistoso paralelo en la «autobiografía» de Sargón I de Acad (ca. 2334-2270 a.C.), que también fue concebido y parido por su madre en secreto, «puesto en una cesta de junco, con la tapa sellada con pez» y abandonado a la corriente del río. Pero la cesta, construida a conciencia, no se hunde y es recogida por un aguador, que se encarga de la educación del niño (ANET 119). También en la narración bíblica encontramos el detalle de la impermeabilización, aparentemente inútil, pues no está previsto que la cesta flote, sino que es abandonada entre los juncos. En todo caso resulta evidente que, si por un lado la historia de Moisés va unida al motivo del intento de genocidio, por otro se sirve de un *topos* narrativo atestiguado en el Próximo Oriente antiguo y, por tanto, bien conocido.

*c*) La noticia de que el faraón anónimo de la opresión «no había conocido a José» demuestra que la tradición piensa en un cambio dinástico sustancial, caracterizado por una fuerte desconfianza por parte del nuevo faraón hacia quien había sido favorecido por la dinastía anterior.

Pero sólo dos de estos cambios son importantes para nuestra narración: el acaecido en el momento de la «expulsión» de los hiksos

(hacia el 1550), obra de los faraones de la dinastía XVIII, especialmente de Ah-Mosis (ca. 1570-1546); y el acaecido hacia el 1306 con el comienzo de la dinastía XIX, con Setis I (ca. 1318-1304 ó 1305-1290).

1. El primero podría resultar verosímil en el plano del contenido: parece obvio pensar que una nueva dinastía, que sustituye a otra representada por elementos extranjeros, haya elaborado su propio programa de gobierno con categorías fuertemente nacionalistas y xenófobas, y haya tratado de poner freno a lo que podía parecer fácilmente como un abuso del gobierno precedente: la instalación de poblaciones alógenas, aunque no enemigas, en regiones periféricas y por tanto peligrosas en caso de conflicto. Pero, si aceptamos esta propuesta, Israel habría estado sometido a trabajos forzados durante unos 250 años, un período increíblemente largo, sólo al final del cual tendría lugar la construcción de las dos ciudades mencionadas en 1,11.

2. El segundo cambio encajaría mejor en el plano cronológico, pero, si lo aceptamos, no es posible explicar la repentina desconfianza del nuevo régimen hacia una población que vivía en la región desde hacía ya tiempo, que nunca había molestado y que además era una notable productora de bienes en una zona que, en otras circunstancias, estaría despoblada y sería improductiva. La desconfianza no parece, pues, motivada por un elemento objetivo.

3. A esto hay que añadir un elemento que ya hemos encontrado otras veces: el silencio casi total de las fuentes egipcias. De hecho, sólo una vez menciona el papiro Anastasi V (finales del siglo XIII; ANET 259b) la persecución de dos (¡sólo dos!) esclavos fugitivos que intentaban atravesar la frontera; pero nada oímos de trabajos forzados realizados por enteros grupos alógenos que habitasen en la región[29]. No es que las fuentes egipcias se despreocupen de una temática como la nuestra: se despreocupan de la nuestra, pero no de otras análogas.

*d*) El estudio de la *opresión y la esclavitud de Israel en Egipto* y del éxodo nos enfrenta a una serie inicial de dificultades, parecidas a las que encontrábamos en el estudio de los patriarcas.

1. Como ya hemos visto con frecuencia, las fuentes bíblicas son ricas en anécdotas, en tradiciones populares y en elementos folclóricos;

---

29. Cfr. supra n. 5: nada dice aquí el texto de trabajos obligatorios ni de que se forzase a ellos a enteros grupos étnicos.

pero, como también hemos visto, carecen de datos que puedan someterse a una comprobación histórico-crítica: faltan nombres de faraones o de funcionarios importantes, sus noticias cronológicas son escasas e imprecisas. Sólo es utilizable alguna que otra noticia topográfica.

2. También los textos egipcios silencian sustancialmente todo lo relativo a la tradición bíblica, aunque mencionan otros datos, como p.e. el paso de pastores por la frontera oriental (ver más arriba p. 170 s.) o la persecución de esclavos fugitivos (más arriba p. 174). De vez en cuando reaparece el argumento de que los anales egipcios no se ocupan de ese tipo de minucias, algo que no resulta creíble a la luz de cuanto estamos examinando. Tampoco parece pertinente el argumento de que los faraones no solían recordar por escrito sus derrotas, especialmente los nacionalistas de la dinastía XIX. A este propósito se suele citar el ejemplo de la batalla de Qades del Oronte (actual Líbano), en torno al 1285, ganada por los hititas, que consiguieron ocupar toda la parte septentrional de Siria, pero presentada por Ramsés II como una victoria egipcia. La realidad es que el faraón evitó con dificultades que sus tropas fueran rodeadas y destruidas, mediante una retirada precipitada; en el más favorable de los casos se trataba de un éxito táctico, pero no de una victoria. Pues bien, dicen algunos, la fuga de los israelitas a través del Mar Rojo, con el aniquilamiento de la tropa que los perseguía, constituía evidentemente una derrota, algo que los faraones solían silenciar. Pero la constatación de que algunos faraones callaban ciertos datos o incluso mentían cuando elaboraban los boletines de guerra, no sirve como prueba, ni constituye una alternativa válida al silencio de las fuentes sobre los hechos que nos interesan; en la mejor de las hipótesis constituye una explicación.

*e*) Pero hay más. Hasta el lector no especializado se asombrará de la abundancia de datos que ofrecen los textos, abundancia que se presta fácilmente a la sospecha.

1. Se refieren sobre todo a una serie de encuentros formales entre el faraón, rodeado de sus dignatarios y «magos», y Moisés, acompañado de Aarón y eventualmente de los ancianos del pueblo. Repetidas veces se ha observado el carácter inverosímil de estas escenas, sobre todo por lo que respecta a los encuentros y a los contenidos: imaginarse al faraón, el rey-dios, reunido de igual a igual con el representante de un grupo de extranjeros criadores de ganado, sospechosos de ser una quinta columna en potencia y sometidos por tanto a trabajos forzados, resulta a todas luces inverosímil, a pesar de que Moisés, según la tradición, hubiese sido educado en la corte.

2. Por otra parte, la narración parece demasiado esquemática, demasiado bien construida como para ser el producto de un informe de acontecimientos reales, aunque sea con retoques para encajar en las exigencias de un relato. En un primer momento, el faraón va accediendo a las peticiones de Moisés y de los suyos, pero después su corazón es «endurecido» por Dios mismo y se vuelve atrás. Sucesivamente, bajo el impacto de la «plaga» de turno, vuelve a ceder, para volvérselo a pensar de nuevo apenas pasa la plaga. Sólo en el caso de la última plaga acaba por ceder definitivamente; cuando trata nuevamente de arrepentirse, es demasiado tarde: Israel se ha marchado.

3. Parece difícil establecer si en la narración contamos con materiales que se remontan a antiguas tradiciones y eventualmente cuáles son, así como saber lo que pertenece a la fase narrativa del discurso y lo que revela consideraciones de tipo poético-religioso. En esta última categoría introduciría, p.e., la idea de que Dios puede quitar al pecador hasta la posibilidad de arrepentirse de las propias culpas, cuando en su comisión ha traspasado ciertos límites. Finalmente, resulta difícil deducir lo que forma parte pura y simplemente de la liturgia pascual.

4. La tesis de que nuestra narración pertenece en última instancia a la liturgia de la pascua hebrea y de que debe ser explicada sólo en este contexto, fue propuesta con autoridad en los años 30 por el danés J. Pedersen[30], quien precisamente por esa razón insiste en el carácter sustancialmente unitario del relato.

*f) Las «plagas»*. Esto nos lleva a considerar el detallado informe de las «plagas» con que habría sido castigado Egipto tras el rechazo del faraón a dejar salir al pueblo de Dios. Los textos aparecen en Ex 7,14 - 11,10, y todos presentan un carácter problemático. Dedicaremos a este tema un espacio tal vez desproporcionado, pero merece la pena por tratarse de un ejemplo muy adecuado para examinar cómo funciona la tradición israelita.

1. La palabra «plagas» que utilizamos en nuestras traducciones corresponde a cinco términos hebreos: *niflā'ôt* «prodigios»; *'ôt* «signo natural»; *mōfet* «signo milagroso»; ***néga'*** «golpe»; *négef* «aflicción». Por otra parte, es posible dividirlas en dos categorías,

---

30. J. Pedersen, *Passahfest und Passahlegende:* ZAW 52 (1934) 161-175; recientemente E. Otto, *Erwägungen zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung und «Sitz im Leben» des jahwistischen Plagenzyklus:* VT 26 (1976) 3-27, ha sugerido que el relato de las plagas transparenta su recitación.

según su cualidad: las nueve primeras pertenecen al ámbito de los fenómenos naturales, y el elemento milagroso interviene solamente en su concomitancia e intensidad; la última, en cambio, trasciende claramente el orden natural de los acontecimientos y es además definitiva, irreversible.

2. Por otra parte, y a pesar de la aparente uniformidad y esquematicidad de la narración, en su base, en su forma actual, se percibe una notable actividad redaccional y editorial. M. Greenberg (1971) ha creído ver en el relato dos estratos, uno JE y otro P, en parte coincidentes y en parte divergentes, al tiempo que S.E. Loewenstamm (1974) percibe dos tradiciones dentro de J. Y como si no fuese suficiente, dos testigos literarios fuera del relato del Éxodo (Sal 78,43-51; 105,27-36) ofrecen un orden distinto en la lista de las plagas. Con razón afirma De Vaux[31]: «Parece que estas plagas han sido frecuentemente narradas y que el texto del Éxodo sólo constituye una tradición y una selección».

3. No todas las fuentes presentan un cuadro completo de las plagas.

La primera, la contaminación de las aguas, aparece en las tres fuentes (cfr. 7,14-25), pero sólo J vincula la contaminación con la muerte de los peces, mientras que E y P hablan del agua convertida milagrosamente en sangre (posible variante del motivo contaminación).

La segunda plaga, las ranas, aparece sólo en J y P (7,26 - 8,11).

La tercera, los mosquitos, sólo está representada por P (8,12-15).

La cuarta, los tábanos (probablemente la *musca canina*, un insecto que ataca a los animales domésticos más que al hombre, cfr. el diccionario de Zorell en *'ārōb*), aparece sólo en J (8,16-28).

La quinta, la epidemia de ganado, sólo está presente en J (9,1-7).

La sexta, las úlceras, sólo es confirmada por P (9,8-12).

La séptima, el granizo, aparece en J y E (9,13-35).

La octava, la langosta, es también propia de J y E (10,12-20).

La novena, las tinieblas, aparece sólo en E (10,21-27).

La décima plaga, la matanza de los primogénitos de hombres y animales, está representada por las tres fuentes (12,29-34).

31. R. de Vaux* I, 342.

En conclusión, en J tenemos siete plagas; en E y P sólo cinco.

4. Podría también pensarse en la posibilidad de que algunas plagas sólo fueran variantes o incluso duplicados de otras: las 3-4, las 5-6, las 7-8 (estas últimas en el sentido de que el granizo y la langosta son fenómenos celestes que destruyen las cosechas). Tendríamos eventualmente algo así como siete plagas reales, de las que las cinco primeras son consideradas generalmente las más antiguas desde el punto de vista de la tradición[32].

5. Este análisis, quizás un poco prolijo en la economía general de este trabajo, admite una sola conclusión: como señala De Vaux, estamos ante una composición literaria, no ante un texto histórico o legendario; una obra concebida en el escritorio, no una recopilación de antiguas tradiciones que se remonten al recuerdo de acontecimientos del pasado.

6. Es normal que, de vez en cuando, haya alguien que trate de relacionar las plagas con fenómenos naturales de la región[33]. Los resultados de tales operaciones son sólo modestos, si los comparamos con el esfuerzo realizado y con la ciencia de quienes las llevan a cabo. Hasta el momento la argumentación de Hort (1957-58) es la más interesante; a ella remito para cuestiones de detalle. Para esta investigadora, el único elemento inexplicable es el granizo (plaga séptima), un fenómeno prácticamente inexistente en Egipto, aunque frecuente en Palestina durante el invierno. En cambio, la matanza de los primogénitos se basaría en un error ya antiguo: los *bikkûrîm* no habrían sido los primogénitos, sino las primicias de los productos del campo, destruidas como consecuencia de las plagas precedentes; más tarde el término fue mal entendido, en el sentido de que se trataba de los «primogénitos» de hombres y animales. Distinta es la explicación de Gilula (1977): la noticia se remonta a un antiguo mito egipcio de tema análogo, adoptado por la narración pascual e introducido como plaga final entre las otras.

Pero tales argumentos, por verosímiles que puedan ser en cada caso individual (y hemos visto que raramente lo son), no tienen en cuenta

---

32. Para los problemas, cfr. E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Alba 1956, 111-133 y U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalén 1967, 92 ss.

33. Como observa justamente G. Fohrer 75 ss. Ejemplos recientes son los de K.A. Kitchen, *The Ancient Orient and the Old Testament*, Londres 1966, 157 y A. Ademollo, *I morbi nel racconto biblico delle piaghe d'Egitto e nella loro rispondenza scientifica:* Rivista di storia della medicina 20,2 (1976) 137-167.

el hecho de que, en la narración, el efecto es acumulativo: no depende de una plaga individual, sino de su sucesión en cadena. Y es este último elemento el que hace de los nueve primeros una serie de signos divinos, de milagros. Evidentemente, parece inútil querer racionalizar cuanto no es racional, pues el relato acaba perdiendo la *pointe* y el que tiene dudas sigue con ellas. Lo que el texto confiesa (porque se trata de una confesión de fe, como se deduce del contexto pascual) es la intervención divina al lado de los humildes, de los oprimidos, y el triunfo de éstos sobre la mayor potencia de la época y su soberano, considerado un ser divino.

## 7. El Mar «Rojo»

Los capítulos 12-14, seguidos del canto épico del cap. 15, nos narran el acontecimiento central del éxodo: la salida milagrosa de Egipto a través de una zona de agua llamada *yam sûf*.

*a*) La traducción «Mar Rojo» es convencional y proviene de los LXX, que dicen ἐρυθρὰ θάλασσα, y de la Vulgata, que traduce *Mare Rubrum*. Pero se trata de una traducción errónea: el hebreo *sûf* indica la «caña», el «junco». La traducción de los LXX y la Vulgata se debe probablemente al hecho de que al menos en dos textos seguros (1 Re 9,26 y Jer 49,21) la expresión se refiere al brazo oriental del Mar Rojo, el actual golfo de Aqaba. Tras conseguir finalmente salir de Egipto, Israel llega al Mar de las Cañas y se encuentra entre el agua y el ejército perseguidor. Se trata del punto culminante del relato. El faraón se ha retractado por enésima vez de su palabra y ha iniciado la persecución con sus tropas. Pero, como es sabido, las aguas se abren para dejar pasar a los israelitas y se cierran más tarde sobre los perseguidores.

*b*) Pero la narración no es tan unitaria como podría parecer a primera vista. Es posible reconocer al menos tres estratos narrativos, que pueden identificarse con las tres fuentes del Pentateuco[34], cada una con la propia versión del acontecimiento.

1. El estrato evidentemente más antiguo, que podemos atribuir a J, se encuentra en 14,21A$\beta$B$\alpha$: «El Señor hizo que se retirara el mar

34. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, parágrafos 3-5 y *Das zweite Buch Mose*, ATD 5, Gotinga 1962, *ad locum*.

mediante un fuerte viento del este que duró toda la noche; y transformó el mar en tierra seca». Esta versión de los hechos pretende presentarnos un fenómeno natural, donde el elemento milagroso se encuentra exclusivamente en la perfecta sincronización de los acontecimientos, favorable a Israel y desfavorable a los egipcios. Para Noth, el fenómeno podría tener raíces históricas[35]: a finales del II milenio el golfo de Suez todavía se comunicaba parcialmente con los Lagos Amargos, comunicación interrumpida sólo por una estrecha lengua de tierra que, según las mareas y los vientos, podía estar al descubierto o sumergida. En este caso, el paso habría tenido lugar por la región meridional del istmo.

2. El estrato que podemos atribuir a P se encuentra en 14,21AαBβ: «Y Moisés extendió su mano hacia el mar y las aguas se dividieron: los israelitas pasaron por entre las aguas a pie enjuto, mientras las aguas formaban una muralla a derecha e izquierda...», para cerrarse después sobre los perseguidores (vv. 23 y 26 ss.). Aquí nos encontramos ante un milagro puro y simple: cualquier parte del Mediterráneo o del Mar Rojo podría adecuarse al fenómeno; una localización en el plano topográfico resulta imposible e innecesaria.

3. Pero existe una tercera versión de los acontecimientos, difícil de armonizar con las otras dos, de tal modo que la redacción ha preferido reproducirla como si fuese un acontecimiento posterior, independiente de los otros dos: 14,24-25, que podemos tal vez atribuir a E. «Al amanecer sucedió que el Señor... miró desde la columna de fuego y desde la nube en dirección al campamento egipcio, sembrando en él la confusión; frenó (leer así con los LXX y el siriaco, *wayye'*$^{e}$*sōr* raíz *'sr* en lugar del masorético *wayyāsar* raíz *swr* «desviar» o «poner en desorden») las ruedas de los carros, haciendo pesada su marcha. Entonces los egipcios dijeron: 'Huyamos ante Israel, porque el Señor combate a su lado contra Egipto'». Según el arte narrativo propio de E (si podemos atribuirle esta sección), los egipcios son víctimas del prodigio y se dan cuenta de que algo va mal; y deciden retirarse. En esta versión ni siquiera aparecen las aguas, por lo que probablemente presupone una tradición sustancialmente diferente de las otras dos. Por otra parte, como decía antes, no puede ser armonizada con las otras, especialmente con la segunda: mientras en el v. 23 los egipcios ya han iniciado incautamente la persecución entre las murallas de agua, en los vv. 24-25 se encuentran todavía en el campamento y deciden, tras ver

35. M. Noth* 110.

que las cosas se están poniendo feas, interrumpir la persecución y volver a sus bases. En las dos primeras versiones, la causa de la catástrofe es precisamente la continuación de la persecución; en la tercera, una prudente retirada consigue evitarla.

4. Pero tal vez exista una cuarta versión: la del canto heroico transmitido en el cap. 15. Se trata de una composición para muchos muy antigua, si bien su conclusión (15,13b.17) hace pensar en la existencia del templo de Salomón, al tiempo que los pueblos mencionados en 15,14-15 parecen presuponer las guerras de David[36]. Según esta versión, Yahvé «ha arrojado al mar los carros del faraón y su ejército - lo mejor de sus caballeros ha sido engullido (los LXX dicen: 'Yahvé los ha hecho engullir') por el Mar de las Cañas». Podría tratarse de una simple variante poética de la segunda versión; podría también tratarse de un adensamiento literario mediante la inserción de elementos míticos como los «abismos» (*t^e^hômôt*) y las «profundidades de los mares» (*m^e^ṣôlôt*).

## 8. Topografía

Pero las tres o cuatro descripciones que la tradición ofrece del fenómeno nada nos dicen de la topografía del mismo.

*a*) Para intentar una localización del milagro del Mar Rojo hay que hacer una reconstrucción al menos de la primera parte del itinerario del éxodo.

¿Cómo se llegaba al lugar que Israel considera central para su fe? Y admitiendo la posibilidad de una identificación, ¿se trata de una tradición antigua o sólo de un intento posterior de localización y, por tanto, de racionalización? Al parecer, cada fuente tiene su propia tesis topográfica.

1. Los textos empiezan afirmando que Israel no tomó el «camino de los filisteos» (13,17). Dejando al margen el obvio anacronismo, que presupone al menos una redacción posterior, se trata de la pista costera que con los romanos será llamada *via maris*. Pero los datos que podemos

36. Para la datación tradicional, cfr. mi *Introduzione*..., 158 s.; para una datación relativamente tardía F. Foresti, *Composizione e redazione deuteronomistica in Ex. 15,1-18:* Lateranum 48 (1982) 41-69.

reconstruir de la primera parte del itinerario parecen indicarnos, en cambio, que Israel decidió seguir precisamente la pista costera, y no otro camino hacia el interior de la península[37]. Por lo demás, la denominación «Mar de las Cañas» hace referencia a la costa septentrional, pues sólo a lo largo del Mediterráneo (sea en la parte oriental del delta o más al este en el lago Sirbonis) existen zonas de agua dulce imprescindibles para que crezcan el junco y la caña. Esto parece excluir la región de los Lagos Amargos, incluidos actualmente en el sistema del canal de Suez, y la costa del golfo de Suez[38]. Por otra parte, hemos de aceptar un hecho: cualquier examen de la región del Canal resulta inútil, pues su topografía ha sido irremediablemente modificada por la construcción de la conducción de agua y (en menor medida) por las guerras habidas allí entre 1956 y 1973.

2. En 13,17 - 14,9 se mencionan las etapas, desde la salida de Egipto al lugar del milagro (cfr. también Num 33,5-8). A partir de Ramsés (ver más arriba pp. 163 ss.), la primera etapa llega Sucot (12,37), quizás la *ṯkw* que hemos mencionado anteriormente. Aquí pudo tener lugar la reunión con el grupo situado más al sur, el de Pitom. El grupo siguió luego por Etán (13,20), localidad todavía sin identificar, y llegó «frente a *Piajirot*, entre *Migdal* y el mar, frente a *Baalsefón*» (14,2.9). Aquí fueron alcanzados por el ejército egipcio. Las dos últimas localidades nos son conocidas gracias a los estudios de Eissfeldt (1932), si bien su identificación no es aceptada por todos (p.e. Haran 1976 y Har-El 1983, aparte de los ya citados Noth 1947 y Albright 1950).

*Migdal*, como su nombre indica, es una fortaleza con torreón generalmente identificada con la egipcia *mktr*, actual *el-ḥēr* (coord. 912-048).

*Baalsefón* fue identificada por Eissfeldt con un conocido santuario de gente de mar, sede del culto de la divinidad homónima, conocida también en Ugarit. El santuario se encontraba en el centro del extremo occidental de la lengua de tierra que cierra el lago Sirbonis, actual *sabḫat el-bardawīl* (coord. 967-072). La zona ha sido minuciosamente explorada, cfr. M. Dothan, *The Exodus in the Light of Archaeological Survey in Lake Sirbonis*, en *Proceedings of the 5th World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1969*, I, Jerusalén 1972, 18-20 (hebreo; resumen en inglés).

---

37. H. Cazelles, art. *Moïse:* SDB V (1957) 1308-1337; y Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, Londres-Filadelfia [2]1979, 199-201, donde habla de localidades «situadas todas en la parte nor-oriental del Nilo».
38. Contra M. Noth* 110 y L.H. Grollenberg, *Atlas of the Bible*, Londres 1956, mapa 9.

3. A partir de allí, según algunos[39], el grupo habría dado un rodeo de unos 150°, dirigiéndose hacia el sur y costeando más o menos la actual ribera oriental del Canal (13,18; cfr. 14,2).

Pero la expresión usada por el primero de estos textos no es clara: *dérek hammidbār yam sûf* en ningún caso puede ser traducida (como se hace a menudo) por «el camino del desierto del mar de las Cañas», dado que *hammidbār* (desierto) no está, ni puede estar, en estado constructo; en realidad, la segunda parte de la expresión parece ser una glosa de la primera, considerada incongruente. O. Eissfeldt[40] piensa que el texto está corrompido y propone leer *dérek hammidbār* y *dérek yam sûf*, respectivamente «en dirección al desierto» y «en dirección al mar de las Cañas», pero pensando que esta vez el término se refiere no al Mar de las Cañas, sino al Mar Rojo, al golfo de Aqaba. En este caso, el recorrido sería el practicado tradicionalmente por los peregrinos de La Meca, paralelo a las coordenadas horizontales 940/920; y ésta es la propuesta que también hace Haran para las tres fuentes. Pero la objeción es bastante clara: la expresión *yam sûf*, ya de por sí poco frecuente sería usada aquí con dos significados diversos.

4. La conclusión de cuanto venimos exponiendo sólo puede ser una: la primera parte del éxodo sigue un itinerario del que conocemos algunas etapas, aunque otros elementos siguen siendo desconocidos. Parece cierto que el autor antiguo trataba de localizar el milagro en el delta oriental o en el lago Sirbonis; los demás datos eran verosímilmente desconocidos ya entonces, y es posible que M. Noth[41] tenga razón cuando dice que nos encontramos ante tentativas racionalizadoras posteriores de dar al milagro un contexto histórico-topográfico exacto, elemento obviamente ausente de la tradición original.

*b*) La primera etapa después del milagro, desde el Mar de las Cañas a Cades, abunda en nombres de localidades de paso, pero todos son desconocidos.

Los intentos de localizar las etapas individuales[42] pueden considerarse fallidos en su mayor parte, no sólo por la imprecisión de los datos de la Biblia, sino porque siempre se ha querido ver en la marcha

---

39. G.E. Wright - F.L. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Filadelfia ²1956, mapa V, reproducido en J. Bright*, mapa III. En ambos casos el punto de partida es la región oriental del delta.

40. O. Eissfeldt, *Baal Zafon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durch das Meer*, Halle 1932, 51 s.

41. M. Noth* 111.

42. Cfr. supra la n. 39.

un recorrido que habría conducido a los israelitas del Mar de las Cañas al Monte Sinaí; y tal recorrido coincidiría en su mayor parte con el de las minas de turquesa.

Pero el viaje de los fugitivos no conduce directamente al Sinaí, como se podría pensar en un primer momento y como se ve en muchos atlas bíblicos. Es cierto que, en tal caso, el itinerario por la ruta de las minas sería topográficamente verosímil; pero es poco probable, pues debía de tratarse de un itinerario bien vigilado. El viaje conduce, en cambio, al oasis de Cades, probablemente el actual *'ein el-qudeirat* (coord. 098-006), situado inmediatamente al otro lado de la actual frontera egipcia, en dirección N-NO. Cerca de aquí, a unos 10 km al S-SE, existe actualmente un *'ein qudeis*, que conserva el antiguo nombre[43].

En el ámbito de Cades hemos de buscar las Masá y Meribá de Ex 17,5-7 y Num 20,1.13-14, donde las dos localidades son identificadas mediante una etiología onomástica, cfr. también la combinación Meribá de Cades en Num 27,14; Dt 32,51; Ez 47,19 y 48,28. Parece, pues, evidente que nos encontramos ante un único conjunto de varios oasis, todos relacionados entre sí.

M. Noth[44], siguiendo las indicaciones de Num 27,14, donde Cades es situada en el desierto de Sin, se pregunta con razón si las distintas denominaciones de este desierto, que indican al parecer las distintas regiones en las que se divide, no serán en realidad variantes fonéticas de la denominación de una antigua región. *sinay, sīn* y *ṣīn* (este último nombre existe también hoy en árabe: *arḍ* o *wādī eṣ-ṣinī*) parecen en realidad un mismo nombre, algo obvio en los dos primeros casos y probablemente válido también para el tercero. Su diversificación sería producto de una operación tardía y artificiosa, que pretendía asignar a cada gran etapa una región con nombre distinto: del Mar de las Cañas a Cades, *sîn;* de Cades al Sinaí, *sînay;* a partir de Cades, *ṣīn*. De todos modos, hay una cosa segura: la primera parte de la marcha va del Mar de las Cañas a Cades, y no hacia otras localidades. Y en este itinerario hay que buscar[45] las distintas etapas de la marcha, no en otra dirección.

Pero la realidad parece ser todavía más simple: existe un solo itinerario con una interrupción en medio: del Mar de las Cañas a Cades

---

43. M. Noth, *Das zweite Buch Mose,* ATD 5, Gotinga 1962, 112.
44. *Ibid.,* 106.
45. Mapa en Aharoni, *The Land...,* n. 13.

y de Cades a la tierra prometida. En este esquema ha sido introducida la peregrinación al Sinaí, donde tiene lugar la promulgación de la Torá. Pero si observamos con detenimiento, veremos que este último motivo es independiente, al menos en su origen, de la marcha por el desierto y del éxodo en general: podría haber tenido lugar en cualquier otra localidad o región y en cualquier otra ocasión; tanto es así que, como veremos pronto, es difícil, por no decir imposible, localizar la montaña sagrada.

*c) El Monte Sinaí.* En la tradición bíblica, la promulgación de la Torá en la montaña sagrada se presenta como un episodio cerrado en sí, que abarca del cap. 19 de Éxodo al cap. 19 de Números.

Como hemos visto, la peregrinación al Sinaí interrumpe el itinerario del Mar de las Cañas a Cades, y de Cades a la tierra prometida, un itinerario por lo demás coherente y caracterizado por episodios estereotipados, como la falta de agua potable, el maná y las codornices (Ex 16,13-16; Num 11,7-9); la institución de los tribunales (Ex 18) y su funcionamiento (Num 11,16); el permiso dado por los parientes de la mujer (ver más abajo pp. 189 ss.): del suegro (Ex 18,27), del cuñado (Num 10,29)[46]. En dos narraciones aparece también con cierta frecuencia el tema «murmuraciones en el desierto y nostalgia de Egipto».

Se trata, pues, probablemente de una sección interpolada en el actual contexto de la migración, que queda dividido en dos partes. Pero tampoco la sección sinaítica es unitaria; más aún, constituye una de las secciones más complejas de toda la Biblia hebrea. Su aparente uniformidad no debe engañarnos. No podemos ocuparnos aquí del problema de su estructura literaria, por lo que remitimos al lector a las Introducciones al Antiguo Testamento y a los Comentarios. Baste señalar que es posible distinguir entre los materiales pre-exílicos (que por lo demás no están necesariamente relacionados con el Sinaí) materiales de tipo deuteronómico y deuteronomista, e incluso elementos redaccionales P.

Pero no existen sólo dificultades de tipo literario: también las hay de orden geográfico-topográfico. Ni siquiera sabemos dónde localizaban la montaña sagrada los antiguos transmisores de la tradición, dando por supuesto que estuvieran interesados en una localización y

---

46. Para el problema ver mi libro *Judges - A Commentary*, OTL, Londres-Filadelfia 1981, *ad locum*.

que no considerasen el lugar como una simple magnitud mítica. La tradición que sitúa el Sinaí en la parte meridional de la península homónima es relativamente reciente: se remonta al siglo IV d.C.[47] Esta área geográfica tiene dos importantes cimas: el *ǧébel mussa* (2244 m; coord. 778-048) y el *ǧébel qaṭarīn* (2602 m; coord. 771-047), situadas a pocos kilómetros de distancia una de otra; a sus pies construyó Justiniano el convento de santa Catalina[48]. Pero aparte de esta localización ya tradicional, se han propuesto otras muy autorizadas: en los alrededores de Cades, lo que limitaría la interpolación a la promulgación de la Torá, evitando un viaje especial; o en la Arabia septentrional, donde lo sitúa también una tradición transmitida por san Pablo en Gal 4,25. Algunos volcanes extinguidos de esta zona sugieren la identificación de los fenómenos que acompañan a la teofanía con una erupción[49]. Esta localización nos lleva a la región de *tebūk,* que fue estación en el trazado sur del ferrocarril del *ḥeǧiaz,* desmantelado durante la segunda guerra mundial y posteriormente abandonado, a unos 270 kilómetros al sur de *ma'an,* una de las últimas estaciones de la línea hasta hace pocos años, antes de que ésta fuese prolongada hasta Aqaba. Nos interesa tener en cuenta que en esta dirección apuntan algunos textos seguramente pre-exílicos, en parte más antiguos, como Dt 33,2 y Jue 5,4-5 (donde encontramos el paralelismo entre Sinaí y Seír), así como Hab 3,3 (donde encontramos el paralelismo entre Seír y Parán). Ambos casos nos sitúan en Edom, es decir, en Arabia septentrional, dirección en la que nos orienta también el citado pasaje de san Pablo, que de otro modo sería difícil de entender. Pero, por claro que pueda parecer el asunto, quedan bastantes dificultades. Por ejemplo, es posible afirmar que nos encontramos con el recuerdo de acontecimientos ligados a fenómenos naturales sobrecogedores de tipo volcánico o sísmico, o

47. Cfr. G.I. Davies, *The Way of the Wilderness,* SOTS-MS 5, Cambridge 1979 y M. Har-El, *The Sinay Journeys,* San Diego 1983, para otras propuestas de localización y su respectiva validez, especialmente para la tradicional. El último intento de identificación que conozco es el del arqueólogo y etnólogo italo-israelita E. Anati, *Har Karkom: quattro anni di esplorazione archeologica. Resoconto preliminare:* BeO 26 (1984) 3-29, que trata de identificar la montaña sagrada con el monte Karkom, en el Negueb (coord. 125-967). La propuesta tiene a su favor la localización del Sinaí a unos sesenta kilómetros del oasis de Cades en línea recta, por lo que el camino podría recorrerse en pocos días. Existen además en dicho monte restos de un santuario del bronce antiguo.

48. Favorable a la localización tradicional y con argumentos de notable peso, Y. Aharoni, *The Land of the Bible,* Filadelfia ²1979, 198 ss.

49. Y. Aharoni, *ibid.,* y R. de Vaux* I, 398-410.

bien que se trata de un género literario muy conocido también fuera de la Biblia hebrea, el de la «teofanía», cuyas características son constantes, incluso en pasajes donde no se mencionan erupciones, cfr. Gen 15,17; 2 Sam 22 // Sal 18, vv. 8-9? Sólo en Is 61,1 ss. se habla de fenómenos que pueden relacionarse con un terremoto, pero nada se dice de una erupción. Y los estudiosos se inclinan más bien por la segunda de las alternativas propuestas[50].

A estas dificultades se añade otra, obvia incluso para quien no sabe hebreo: la doble denominación de la montaña sagrada. J usa siempre «Sinaí»; en cambio, E, el Dt y el deuteronomista dicen «Horeb». Y por si no fuese suficiente, un *har pā'rān* «monte Parán» aparece en los textos antes citados de Dt 33,2, en paralelismo con Sinaí y Seír, y de Hab 3,3, en paralelismo con Temán, localidad cercana a Petra; y precisamente desde aquí acude Yahvé en ayuda del pueblo. Ahora bien, una pluralidad de nombres para un mismo objeto es normal en una área geográfica con diversas lenguas (p.e. Cervino/Cervin/Matterhorn en los Alpes), pero nunca se ha explicado tal pluralidad en el ámbito de una misma lengua y de una tradición que se remontaría al mismo arquetipo. Finalmente, la localización actual del Sinaí es completamente ignorada por la tradición hebrea, que por tanto nunca ha considerado esta montaña como lugar sagrado.

En conclusión, la tradición que identifica al monte Sinaí con el actual, al sur de la península, es relativamente reciente: se sitúa a unos 1500 años de los acontecimientos; se trata además de una tradición ignorada por el hebraísmo, nacida en ambiente cristiano. Por otra parte, éstas no son objeciones insalvables: los nombres de lugar, y especialmente los de santuarios, tienden a conservarse por mucho tiempo, especialmente en casos como el nuestro, donde el nombre está estrechamente vinculado al nombre del desierto (ver más arriba pp. 206-207). Pero debemos preguntarnos si no estaremos ante un intento posterior de historizar, localizándolos, los acontecimientos de la historia sagrada.

*d*) Está claro que si queremos localizar al menos algunos de los lugares mencionados en los itinerarios del éxodo, no iremos descaminados si nos fijamos en las localidades que existen todavía en la

---

50. M. Noth* 124 y *Das zweite Buch Mose,* Gotinga 1962, 124; J. Bright 1981*, 124; y J. Jeremias, *Theophanie. Geschichte einer alttestamentlichen Gattung,* WMANT 33, Neukirchen 1965, 7 ss. y 38 ss.

nomenclatura árabe de la región[51]. Vamos a seguir las propuestas de Aharoni, que hace de estas correspondencias el argumento principal para la identificación del Sinaí bíblico con el tradicional, situado en el sur de la península homónima. Pero no hay mucho: tenemos el hebreo *pā'rān,* que corresponde al bizantino φαράν y al árabe *wādī fir'ān,* Dt 1,1; coord. 018-791; el hebreo *yoṭbātāh,* que corresponde al bizantino ἰωτάβη y al árabe *ṭābah,* Num 33,33-34 y Dt 10,7 (coord. 139-879, la localidad fronteriza situada pocos kilómetros al sur de Eilat, disputada en el tratado de paz entre Israel y Egipto); el hebreo *ḥᵃṣērôt,* que corresponde al árabe *'ein haḍra,* Num 11,35; 12,16; 33,17-18; Dt 1,1 (coord. 098-814). Pero hay que tener en cuenta que, aparte de ser pocos nombres, de trata de identificaciones más bien dudosas, por lo que el propio Aharoni no toma una postura decidida.

*e*) Las tradiciones sobre Elías sugieren la existencia de *peregrinaciones* al Sinaí, sin que podamos descartar que los textos sólo pretenden describir una fuga (y por tanto un acto extraordinario, no regular). En 1 Re 19 se describen algunos de sus elementos, y en concreto se dice que Berseba era una de las etapas. Pero la cifra «cuarenta días y cuarenta noches» (cfr. 19,8) es el típico número redondo para decir «bastantes» en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, y no puede por tanto ser tomada en consideración para deducir el tiempo requerido por el viaje.

*f*) La tercera etapa mayor del éxodo, tal como se expresan actualmente los textos, estaría entre Cades y la tierra prometida.

1. El texto de Num 33,1-49, que algunos prefieren no relacionar con ninguna fuente del Pentateuco, pero que hay que atribuir probablemente a P (Cortese), ha sido detalladamente estudiado poco antes de la segunda guerra mundial por M. Noth y entendido de manera completamente nueva. Recientemente ha sido confirmada la validez del planteamiento de fondo, aunque con algunas modificaciones, por el estudio de Kallai. Hay que empezar por la introducción del v. 1: «Estas son las etapas (*masᵉ'ê,* estado constructo de una palabra no atestiguada en plural, de la raíz *nāsa'* «viajar») de los israelitas cuando salieron de Egipto...»; y el texto quiere ofrecer al lector un resumen del itinerario recorrido desde Ramsés (v. 2) a las «llanuras de Moab» (v. 49), la región de Transjordania situada frente a Jericó, la actual *gōr*

51. Y. Aharoni, *The Land...,* 199-201.

*el-kafrīn* (coord. 202/10-140/44). La lista parece tardía, pues combina las distintas narraciones de las fuentes del Éxodo y de Números, incluyendo al mismo tiempo parte de los datos del Deuteronomio, por lo que podría parecer que los autores tenían ante sí el texto completo del Pentateuco. Es interesante constatar que los nombres de localidad de la lista son casi el doble de los que traen Éxodo y Números[52], mientras que algunos aparecen también en el Deuteronomio y en otros libros de la Biblia. A partir de estos datos, Noth deduce que se trata de un texto basado en una fuente autónoma, a la que se podía acceder independientemente de los textos de las fuentes. Observa también que, si leemos al revés la segunda parte de la lista, obtenemos lo que él llama itinerario de las peregrinaciones de Canaán al Sinaí, que tenía muchas etapas en común con el recorrido tradicional del éxodo.

2. Pero el cuadro es en realidad más complejo del propuesto por Noth. Para empezar, también el texto que él propone tiene tras de sí una larga historia, como se deduce por lo menos del hecho difícilmente explicable que, entre la llegada a Cades y la salida de Cades, sólo tenemos la mención del «desierto del Sinaí» (v. 16), donde Israel habría acampado, mientras que no se habla del viaje de ida y vuelta a la montaña sagrada. La explicación que ofrece Noth de este desconcertante fenómeno (su sustitución consciente por dos localidades sin importancia, *dofqāh* y *'ālûš*, que faltan en otros textos, para dar a la lista un carácter de originalidad) parece al menos dudosa.

Y habría que explicar también por qué en un itinerario de este tipo tendrían que pasar los peregrinos por Transjordania (vv. 41 ss.), en dirección este, para torcer después hacia el sur y hacia el oeste y pasar por *'ārād* (*tell 'ārād*, coord. 162-076, o *tell el-milḥ*, coord. 152-069[53]) en el Negueb. Por fin, también habría que explicar por qué el itinerario atribuido al profeta Elías seguía un camino más directo, el de Berseba.

## 9. Moisés

El éxodo de Egipto, la marcha a través del desierto y la promulgación de la Torá en el monte Sinaí son elementos que la tradición

52. M. Noth, *Der Wallfahrtsweg zum Sinai:* PJB 36 (1940) 5-28; distinto Aharoni, *The Land...*, 200 s.

53. Y. Aharoni, *The Land...*, en el índice onomástico.

bíblica une indisolublemente a la figura de Moisés. En él se funden, formando uno, diversos personajes: el fundador de la religión, el legislador, el profeta, el creyente ejemplar severamente castigado en los pocos casos en que flaqueó su fe.

*a*) Moisés aparece como el personaje clave que une en sí e interpreta los acontecimientos narrados en los cuatro últimos libros del Pentateuco: la liberación de «Israel» de la esclavitud de Egipto, su marcha por el desierto en busca de la tierra prometida, su constitución como comunidad religiosa en torno a la palabra de Dios comunicada en el Sinaí.

*b*) Hemos visto que el nombre es de origen egipcio (pp. 162 ss.), aunque desprovisto del necesario elemento teofórico, y por tanto incompleto. Vimos también que el relato de su nacimiento y rescate se basa en tradiciones populares del Próximo Oriente antiguo, especialmente de Mesopotamia (p. 173). Hemos examinado también la problemática de sus encuentros con el faraón y de las plagas que siguieron (pp. 176 ss.). El resultado de estos análisis es que se trata en todo caso de textos muy complejos, tanto por lo que respecta a su composición como a su verificabilidad histórica. No debe, pues, sorprendernos que M. Noth y G. von Rad[54] hayan manifestado serias dudas sobre el carácter adecuado de los textos para la reconstrucción histórica de los acontecimientos más importantes, así como sobre la biografía del personaje. Más crítico se muestra K. Koch (1962; ver bibliografía), que llega a negar la existencia histórica de Moisés.

*c*) Las razones para una actitud que en los Estados Unidos ha sido frecuentemente calificada de «nihilista» resultan comprensibles en cuanto nos fijamos no sólo en la complejidad y el carácter generalmente reciente de las tradiciones bíblicas, sino en las menciones de la figura de Moisés en los textos fuera del Pentateuco. Si consideramos la importancia de Moisés en el Pentateuco y especialmente en las narraciones del éxodo y de la marcha por el desierto, esperaríamos que su nombre fuese citado frecuentemente en la Biblia hebrea, algo parecido a lo que ocurre en el Nuevo Testamento con la figura de Jesús de Nazaret, cuya vida es narrada en los sinópticos, comentada en el cuarto evangelio y objeto de continuas reflexiones y referencias en los Hechos de los

---

54. G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs,* BWANT 78, Stuttgart 1938, y *Theologie des Alten Testaments,* Múnich I 1957, 288, [4]1964, 302; y M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch,* Stuttgart 1948, 226-232, y *Geschichte Israels,* Gotinga [2]1954, 127.

Apóstoles, las epístolas y el Apocalipsis. Pero en la Biblia hebrea ocurre precisamente lo contrario: los textos narrativos fuera del Pentateuco en los que es mencionado Moisés pueden contarse con los dedos de una mano, y son en buena medida deuteronomistas: Jos 9,24; 24,5; 1 Sam 12,6; 1 Re 8,53; los salmos en los que aparece son todos exílicos o post-exílicos: 77,21; 90,1 (sólo el título); 103,7; 105,26; 106,16.23.32. Pocos son los textos ciertamente pre-exílicos que mencionan a Moisés: Jue 1,16 y 4,11 (con una referencia poco clara al «suegro» o «cuñado», que quizás hay que traducir genéricamente por «pariente de Moisés»[55]); 2 Re 18,4, donde Ezequías hace retirar del templo la reliquia de la «serpiente de Moisés» (cfr. Num 21,4-9) en el curso de su reforma religiosa (ver más arriba pp. 297 ss.). En los libros proféticos nos encontramos con el mismo fenómeno; los textos que mencionan a Moisés sólo son tres: Miq 6,4 (tardío); Jer 15,1 (probablemente deuteronomista) e Is 63,11-12 (exílico o post-exílico). Da la impresión de que sólo con el exilio de Babilonia adquirió la figura de Moisés la importancia que estamos acostumbrados a atribuirle, mientras que las referencias anteriores a esa época son escasas y estereotipadas. Podemos deducir que efectivamente existían tradiciones en torno a Moisés, pero es legítimo dudar que fueran consideradas importantes. En otras palabras, parece que sólo con el Deuteronomio y el deuteronomista empezó a asumir la figura de Moisés un puesto eminente en la tradición bíblica.

*d*) Según M. Noth[56], la tradición sobre Moisés fue reelaborada por vez primera a gran escala por la escuela deuteronomista, convirtiéndose así en la «gran grapa» que cosió en un fascículo los documentos más dispares, en el hilo conductor de los episodios más diversos. Pero esto no ocurre antes del Deuteronomio y de P: en las tradiciones que todavía podemos considerar antiguas (p.e. Ex 24,1-2.9-11), la figura de Moisés compite con la de los «ancianos de Israel», más auténticamente primitiva y ciertamente representativa del pueblo, y a la que Moisés pretende sustituir. Para Noth, Moisés parece ocupar el puesto que le pertenece en las tradiciones sobre la marcha de Cades a las «llanuras de Moab», especialmente durante el recorrido por Transjordania.

*e*) La validez de estas consideraciones ha sido puesta en tela de juicio por algunos especialistas a partir de 1956. Uno de ellos es J.

---

55. Cfr. mi obra *Judges..., ad locum.*
56. M. Noth* 128, y *Überlieferungsgeschichte...*, 177; ver también H. Cazelles, art. *Moïse:* SDB V (1957) 1319.

Bright, prestigioso discípulo de W.F. Albright en los Estados Unidos[57]. En el primero de los dos volúmenes citados en la nota utiliza ejemplos tomados de la historia de la guerra de Secesión. En torno a ésta, y especialmente en el folclore regional, florecieron una serie de elementos fácilmente comparables a los del éxodo y la marcha por el desierto. Pero, aparte del hecho de que los héroes de la guerra de Secesión se mueven en un contexto historiográfico bastante preciso, por lo que la mayoría de las veces se puede distinguir entre historiografía y tradición popular, Bright llega a una conclusión que resulta desconcertante para quienes quieran seguirle: «El problema está en que no es posible demostrar mediante un argumento decisivo que Noth esté equivocado...; pero tampoco Noth puede demostrar que tiene razón. Nos movemos en un campo en el que no es posible obtener pruebas objetivas, por lo que no podemos hacer más que contradecirnos. Pero es Noth quien debe aportar pruebas».

Vemos que también Bright está constreñido a admitir el carácter inadecuado de las fuentes para llevar a cabo una reconstrucción historiográfica de las personas y de los acontecimientos, si bien (como Noth en definitiva) acepta la sustancial historicidad de la figura de Moisés. Por otra parte, es obvio que, una vez admitido que no existen pruebas adecuadas, tampoco es lícito decir que alguien «debe aportar pruebas».

*f*) Pero si queremos partir del postulado de una historicidad sustancial de la figura de Moisés, nos encontramos frente a una problemática parecida a la representada por la figura de Rómulo en la historia más antigua de Roma. La única diferencia está en que, dado el carácter de la religión de Israel, Moisés no es arrebatado al cielo ni divinizado; ni poseemos una tradición que lo contemple linchado por los senadores. En definitiva, quedan muy pocos elementos válidos.

Otros episodios históricamente verosímiles son los contactos con los madianitas, el pueblo del suegro de Moisés.

La introducción del culto a Yahvé, Ex 3 (E) y 6 (P).

El motivo de la mujer extranjera: la hija del sacerdote madianita, Ex 2,16 ss., cfr. la tradición independiente de Jue 1,16 y 4,11 (cfr. más arriba las notas 46 y 55). En Num 12,1 aparece, en cambio, una mujer de Kûš, la *Aethiopia* clásica, actual Sudán; para algunos autores se trataría siempre de la misma mujer.

---

57. J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, SBTh 1, Londres 1956, 19.52 ss. y 105 ss.; y J. Bright* 126.

Elementos locales relacionados con la marcha a partir de Cades.

Una tradición sobre el sepulcro de Moisés, cuya ubicación es silenciada y sigue siendo, por tanto, desconocida (cfr. Dt 34,6). ¿Se tratará de un paralelo israelita al motivo de la asunción de Rómulo al cielo?

*g*) También es discutida la figura de Moisés como *fundador de la religión*. M. Noth[58] duda en atribuirle este carácter, mientras que J. Bright[59] hace la siguiente observación: «Acontecimientos como los del éxodo y el Sinaí reclaman la presencia de una gran personalidad. Y una fe única como la de Israel exige un fundador, exactamente como en el Cristianismo o en el Islam. Negar a Moisés la parte que aquí le corresponde nos obligaría a postular la presencia de otra persona, de idéntico nombre». Y habría podido añadir a la lista la figura de Buda. Ahora bien, si pasamos por alto el final de la frase, una evidente *boutade*, la argumentación se basa en una *petitio principii*. Más razonable parece mantenerse en los límites de las afirmaciones descriptivas, como p.e. la propuesta de Osswald[60], que se limita a señalar «la parte determinante que le tocó a Moisés» en los acontecimientos descritos.

## 10. **Moab y Madián**

La parte final del itinerario a través de Transjordania nos habla de los incidentes ocurridos a Israel en los primeros contactos con el rey de Moab y con los madianitas (Num 22-25.31).

En el plano histórico, la principal dificultad está en que la sedentarización de los pueblos de Transjordania no pudo tener lugar, según los descubrimientos arqueológicos, antes del siglo XII a.C., o incluso en el siglo XI o algo después. Esto nos obligaría a fechar los acontecimientos bíblicos mucho después del siglo XIII, fecha generalmente propuesta para tales episodios.

---

58. M. Noth* 128.
59. *Loc. cit.* Parecida es la posición de W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Gotinga I [8]1968, 190 ss.
60. E. Osswald, *Das Bild des Mose*, Berlín DDR 1962, passim; y art. *Moses*, RGG IV ([3]1959) 1151.

Se trata de un ejemplo más de cómo, en palabras de Bright, «las pruebas son ambiguas (e incompletas) y no permiten respuestas seguras»[61]. Lo mismo vale para las localidades mencionadas, con frecuencia difíciles de identificar, y para las tradiciones, «difíciles de armonizar una con otra». Los detalles remiten al tema «conquista», por lo que los abordaremos en el capítulo siguiente (pp. 206 s.).

61. J. Bright* 128 s.

# Capítulo VII
# LA «CONQUISTA»

## 1. Origen extranjero de Israel

La tradición bíblica es unánime al afirmar que Israel no es indígena de la tierra de Canaán, sino que llegó a ella desde el exterior y que la conquistó. Sólo en Crónicas, según el estudio de S. Japhet (ver bibliografía), parece despuntar la tesis de que Israel habría vivido desde siempre en la propia tierra.

*a*) De la conquista tenemos principalmente lo que podemos llamar versión oficial, canónica, que al mismo tiempo es la más conocida. Aparece en los caps. 1-12 de Josué y nos describe el acontecimiento como una empresa sustancialmente unitaria.

*b*) Una versión más fragmentaria, que la tradición pretende ahora presentar como la continuación y conclusión de Jos 1-12 y de los capítulos siguientes, se encuentra en Jue 1,1-2,5. Pero después veremos (pp. 198 ss.) que las cosas son notablemente más complejas.

*c*) Hay otros pasajes esparcidos por la Biblia hebrea, especialmente por el Pentateuco y por la obra histórica deuteronomista, que pueden relacionarse con la conquista de manera más o menos segura. Son éstos:

1. La incursión de Simeón y Leví contra la ciudad de Siquén, situada en el centro de Palestina, actual *tell-balāṭa* (coord. 176-179), un suburbio oriental de Nablus (Gen 34). Pero no parece que tuvo resultados permanentes.

2. La expedición contra el altiplano meridional, presentada ahora en la Biblia como una exploración al mando de Caleb (Num 13-14 y Dt 1,22-23), también al parecer sin resultados duraderos. Además puede que se trate de una noticia autónoma sobre la conquista del propio

territorio por parte de Caleb, un grupo absorbido después por Judá (cfr. Jos 14,6-15//Jue 1,12-15 y Jos 15,13-20.

3. La expedición contra Arad (coord. 152-069 ó 162-076) y otras localidades del Negueb nororiental (Num 21,1-3, cfr. Jue 1,17), finalizada con la derrota de los cananeos en Jormá. Según Aharoni, esta localidad se corresponde con el actual *tell em-mšaš,* en hebreo *tell maśôś* (coord. 146-069), pero sobre esta identificación ha manifestado Fritz (1980) dudas razonables. Los textos no aluden a resultados duraderos, pero la noticia de que los cananeos fueron derrotados hace la cosa verosímil. Podría darse que una noticia en ese sentido haya sido suprimida porque contrastaba con la versión oficial.

4. La conquista del propio territorio por parte de Dan, en el extremo norte del país, partiendo de una región difícilmente identificable del centro-sureste (Jue 17-18, cfr. Jos 19,47 s.)[1].

5. Jue 1,27-35, cfr. fragmentos en Jos 15,63//Jue 1,21 s.; Jos 16,9 ss; 17,11-18 señalan una serie de localidades y regiones que Israel no había conseguido someter durante la conquista; eso tuvo lugar en un segundo momento, «cuando los israelitas se hicieron más fuertes» (Jue 1,28). Ya hemos visto (pp. 93 s.) que esa época puede identificarse probablemente con el reinado de David.

6. Según Jos 8,30-35; 23-24, cfr. Jue 8,29-35; 9, Israel parece que se instaló pacíficamente en la región de Siquén (cfr. sin embargo pp. 200 ss.). Todos los textos son de redacción deuteronomista y, por tanto, relativamente tardíos, pero no por ello hay que excluir que se remonten a una antigua tradición: la ausencia de noticias bélicas en una fuente que enumera entre sus temas el de la «guerra santa», resulta al menos una omisión significativa.

7. Como hemos visto más arriba (pp. 89 ss.), en 2 Sam 5,6-9 es narrada la conquista de Jerusalén por parte de David, que la transformó en capital del reino unido.

8. En 1 Re 9,16 s. Salomón recibe como dote de parte de su suegro el faraón las ruinas de la ciudad de Guézer (ver más arriba pp. 124 s.).

9. Un tema particularmente complejo es el de la instalación de Israel en Transjordania (Num 32 y 34). Nos ocuparemos de él después (pp. 205 ss.).

---

1. Cfr. mis libros *Le livre...* y *Judges...*, así como R.G. Boling, *Joshua,* AB 6, Garden City/N.Y. 1982, todos *ad locum.*

## 2. ¿Conquista unitaria o fragmentaria?

El carácter fragmentario de la conquista, a menudo poco coherente y en ocasiones incompatible con la tradición y sectorial respecto al plano geográfico, pone en evidencia la complejidad de los problemas que hemos de afrontar; y es precisamente esta complejidad lo que trata de disimular o al menos atenuar la versión unitaria, panisraelita de Jos 1-12[2].

*a*) Y hemos de reconocer que en gran medida lo ha conseguido: de hecho, cuando se habla corrientemente de la conquista, la gente piensa espontáneamente en el informe del libro de Josué, y sólo raramente en otras versiones de la misma. Todavía hoy, no pocos autores consideran la versión unitaria perfectamente compatible con los datos que tenemos a nuestra disposición. Así, p.e. el estudio de Isserlin (1983).

Según esta versión, la conquista fue una operación masiva, llevada a cabo siguiendo el esquema estrenado en las narraciones del éxodo, y dirigida por Josué, sucesor de Moisés (Jos 1,1). La forma en que se desenvuelve la conquista se parece en ocasiones más a una procesión que a una expedición militar: en cabeza el Arca y los sacerdotes, seguidos de las tribus, como ocurrió en el desierto. Sólo en el caso de Jericó se descubren huellas de una versión más antigua, que prevé una conquista *manu militari* (Soggin 1982).

Según Num 36,13 y Dt 34,1, las tribus habrían atravesado el Jordán provenientes de las «llanuras de Moab» (ver más arriba pp. 188 s.), región llamada también Sitín («acacias»), sin que sepamos si se trata de una denominación alternativa o del nombre de una región cercana o de una localidad (cfr. Num 25,1 y Jos 2,1; 3,1). El paso del Jordán tiene lugar a la altura de Jericó, actual *tell es-sulṭān* (coord. 192-142), unos cientos de metros al norte de la ciudad moderna. También las tribus que habían obtenido un territorio en Transjordania (Rubén, Gad y la mitad oriental de Manasés; ver más abajo pp. 205 ss.) habrían participado en la expedición para ayudar a sus «hermanos» (Jos 1,12 ss.), regresando a sus propios territorios cuando se hubo acabado la conquista (Jos 22,1 ss.).

*b*) Pero un examen de los capítulos 1-12 de Josué desde un punto de vista geográfico y topográfico pone inmediatamente de relieve un

---

2. Ver mi obra *Le livre..., ad locum*.

dato singular: con cuatro únicas excepciones (7,26, un texto marginal; 8,30-35, un texto totalmente deuteronomista, que nos lleva a Siquén; 10,1 ss., donde nos encontramos en el altiplano del sur; y 11,1-15, que nos sitúa en la alta Galilea y donde queda abierto el problema del itinerario seguido, o si nos encontramos una vez más ante una tradición autónoma de la conquista), el texto se refiere exclusivamente al territorio de la tribu de Benjamín, uno de los menos extensos de la geografía tribal. Insisto en esto en contra de las objeciones de Y. Kaufmann (1953): Guilgal es un santuario típicamente benjaminita, de donde parten todas las expediciones; en su ámbito tienen lugar todas las ceremonias y ritos relacionados con el paso del Jordán, que tuvo lugar con modalidades técnicamente idénticas al del Mar de las Cañas (ver más arriba pp. 179 ss.); también tienen lugar en el ámbito del santuario de Guilgal las procesiones que los textos ponen en relación con la caída de Jericó. Y de Guilgal se habla también fuera de los textos de la conquista: en 1 Sam 11,1 ss. se deduce que era un santuario importante en época proto-monárquica, cuando fue elegido Saúl, un benjaminita (ver más arriba pp. 81 ss.). De estas constataciones surge una pregunta: si no sería precisamente el santuario de Guilgal la sede donde nació y fue transmitida la tradición de la conquista unitaria, que llegó a convertirse en versión oficial de los acontecimientos. Pregunta que, en el estado actual de la investigación, deberá permanecer sin respuesta, pero que por sí sola plantea el problema de forma correcta.

*c*) En Jue 1,1-2,5 tenemos una presentación más fragmentaria de la conquista, a la que sin embargo se reconoce una mayor proximidad a los acontecimientos[3], si bien se expresa también en términos de una conquista *manu militari*.

Tampoco puede decirse que esta introducción al «cuerpo» del libro de los Jueces sea una obra unitaria. Toda la sección se mantiene unida por el hecho de que Israel parte siempre de Guilgal, pero se trata de un elemento más literario que histórico.

Judá y Simeón (el Sur) son presentados en el acto de conquistar su propio territorio, que comprende ya el de Caleb, por lo que nos encontramos en una fase menos antigua de la tradición. De las demás

3. También J.J. Bimson, *Redating the Exodus and the Conquest*, JSOT-SS 5, Sheffield 1978, cap. VI, n. 6, un trabajo fuertemente conservador, está dispuesto a aceptar que esta sección ofrece un cuadro más fiel (*a trauer picture*) del desarrollo de la conquista.

tribus nada oímos decir en este contexto. Las conquistas de Judá se limitan, sin embargo, al altiplano: Judá y Simeón no consiguen bajar a la llanura (y son mencionadas las ciudades de Gaza, Ascalón y Ecrón, que más tarde formarán la pentápolis filistea, aunque nada se habla de ésta). Es difícil decir si el texto conserva el recuerdo de la situación antes de la llegada de los filisteos, o si repite sin más el esquema usado por las tribus del centro y del norte. Esta última posibilidad parece más probable, dado que en el sur no había llanuras fértiles, densamente pobladas, que mereciese la pena conquistar. De nuestros textos, pues, no podemos obtener informaciones seguras, e incluso la mención de los «carros de hierro» (se entiende forrados y armados con este metal) parece más formar parte del género literario que ser el recuerdo de una realidad.

*d*) Las tribus del centro son presentadas en un primer momento con el nombre colectivo de «José», es decir, Efraín y Manasés, pero Betel, la localidad conquistada, pertenece a la primera de las tribus. Los términos de la narración parecen genéricos, desde la mención de José a la de la ciudad fundada por el traidor fugitivo, a cuya colaboración debió Israel la entrada en la ciudad. Según el texto, el traidor fundó otra ciudad en el «país de los hititas», denominación corriente de Siria-Palestina a partir del siglo IX a.C., especialmente en las inscripciones neoasirias y neobabilónicas. Las excavaciones realizadas en la localidad (generalmente identificada con el poblado árabe moderno de *Beitín*, coord. 172-148[4]) no han proporcionado resultados apreciables, quizá también porque, como hemos visto (p. 111), no es posible practicar excavaciones bajo un centro habitado.

*e*) Muy importante, por ser considerada antigua, es la lista de las localidades que no consiguieron someter las tribus de Benjamín, Manasés, Efraín, Zabulón, Aser y Neftalí (el caso de Dan es menos claro, dado que la tribu parece haber sido añadida en un segundo momento). La época de su incorporación a Israel (fuese del modo que fuese) suele ser puesta en relación con el reinado de David (ver más arriba p. 196; cfr. pp. 94 s.).

*f*) La conclusión (2,1-5) pertenece probablemente a la fase más reciente del deuteronomista, y es la leyenda etiológica de un santuario desconocido, que los LXX pretenden poner en relación con Betel. El

---

4. Identificación alternativa, con buenos argumentos, J.J. Bimson, *op. cit.*, 215 ss.

texto habla de la desobediencia del pueblo, elemento para el que la mención del santuario es sólo un pretexto. Por tanto, poco o nada tiene que ver con la conquista[5].

*g*) El problema de las relaciones de este prólogo de Jueces con el final del libro de Josué ha sido propuesto de nuevo (y creo que resuelto) por Rösel (1980), que reexamina y profundiza en una tesis esbozada en su tiempo por Eissfeldt: Jos 24 va seguido de Jue 1,1 ss.; Jos 23, de Jue 2,6 ss.

*h*) Una conquista, o al menos un intento en este sentido, es considerado a menudo el relato de Gen 34, donde Simeón y Leví atacan Siquén. Se trata de una narración unitaria y completa en sí misma, como la de José, en la que la búsqueda de fuentes no ha conducido a resultados apreciables[6]. Podría darse que nos encontremos ante el recuerdo de una antigua empresa bélica, por mal que pudiera haber andado.

El relato del ataque de dos patriarcas contra Siquén en una época no determinada, pero situada por la tradición en tiempos de José, cuando los hijos eran ya adultos, es un típico relato familiar como el de José. La única hija de Jacob, Dina (cfr. Gen 30,21), fue raptada y violada por el héroe epónimo de la ciudad de Siquén, hijo de Jamor. La población de la localidad es descrita como hevea, un grupo étnico que la tradición pone en relación con los horritas, con los que es a veces confundido (los LXX traducen de hecho ὁ Χορραῖος[7]). El texto dice que la población era «incircuncisa», un rasgo que, en los documentos antiguos, comparten con frecuencia poblaciones de origen indoeuropeo. Otro texto que habla de esta localidad (Jue 9) presenta a los siquenitas con el título de jamorritas, literalmente «asínidos».

Los siquenitas, por su parte, ofrecen a la familia unas bodas reparadoras, y en este sentido el padre del raptor presenta una solicitad formal de matrimonio a Jacob, una figura prácticamente ausente del relato, y que incluso podría faltar del todo. La familia

5. R. Smend, *Das Gesetz und die Völker*, en *Probleme biblischer Theologie..., Fs Gerhard von Rad*, Múnich 1971, 494-509.

6. G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Gotinga [9]1972, 267 ss. y recientemente W. Kevers, *Étude littéraire de Genèse XXXIV:* RB 87 (1980) 38-86.

7. E.A. Speiser, *Ethnic Movements in the Near East in the Second Millennium:* AASOR 13 (1932/33) 29 ss. y R.T. O'Callaghan, *Aram Naharaim*, Roma 1948, 54, n. 8.

del raptor, que se siente culpable, está dispuesta a conceder cualquier tipo de indemnización para que el acuerdo tenga éxito: «Imponedme una alta dote, exigid regalos; os daré lo que me pidáis, pero dadme a esa muchacha por mujer» (v. 12). Pero, para los hermanos de Dina, también esta operación constituye una afrenta, y no sólo el rapto y la violación. Resulta verosímil que, en la mente del narrador, sean contrapuestos dos conceptos de honor familiar: el rigorista, típico de poblaciones en vías de sedentarización, como el grupo de Jacob, y el más abierto, cananeo y urbano, para quien siempre es posible ponerse de acuerdo en una transacción, en un compromiso.

Pero no parece posible un acuerdo; el honor de la hermana será vengado. Como las poblaciones no sedentarias no pueden atacar frontalmente una ciudad fortificada (y por las excavaciones de Siquén sabemos que estaba rodeada de poderosos muros), Simeón y Leví recurren a una estratagema: ponen como condición para el acuerdo que también los siquenitas se circunciden. Estos, atraídos por las evidentes ventajas de tener en su territorio una nueva población bien pertrechada (vv. 21-23), acceden a la petición. Pero, cuando están padeciendo los dolores de la intervención, Simeón y Leví los atacan; saquean y destruyen la localidad, y matan a sus habitantes. El canto de Gen 49,5-7 ve en el carácter belicoso de las dos tribus uno de los factores principales que más tarde ocasionaron su dispersión. No sorprende que estos dos textos hayan sido puestos en relación entre sí, pero estudios más recientes[8] tienden a minimizar tales relaciones. Sin embargo, el autor de estas líneas no está tan convencido: es verdad que, según la narración, Simeón y Leví salieron indemnes de la expedición, pero también es verdad que Jacob (v. 30) lamenta que acciones de ese tipo destruyan sus buenas relaciones con los cananeos. Sería, pues, posible incluir en el relato la hipótesis de una reconquista de la ciudad por parte de los cananeos, o al menos de las localidades próximas, reconquista de la que los dos agresores habrían salido malparados; de tal modo que, después de algún tiempo, sólo quedaban de ellos los nombres.

¿Qué decir de un texto eminentemente narrativo como el nuestro? En primer lugar conviene señalar que un acontecimiento que debería haber tenido una importancia sobre todo política, ha sido visto de nuevo en clave exclusivamente familiar, con una trama de amor y muerte, de pactos matrimoniales y traición, que parece excluir un trasfondo político. Esto, sin embargo, no impide que el relato oculte el recuerdo de alguna expedición de los antepasados de Israel contra la localidad. Ésta fue destruida, durante el II milenio a.C., al menos tres veces: a finales del siglo XVIII, a mediados del siglo XVI y a finales del siglo XII; pero nada, ni siquiera un indicio, sugiere que estemos ante

8. R. de Vaux* I, 492 ss.

acontecimientos que puedan ser puestos en relación con nuestro texto. También el elemento de la circuncisión como *conditio sine qua non* para el comienzo de la relación recuerda más las conversiones al hebraísmo de la época helenística (ver más abajo pp. 365 ss.), en las que la circuncisión (y las consecuencias en el físico del circuncidado) estaba a la orden del día, que un elemento propio de la protohistoria de Israel. Albert de Pury ha tratado de vincular a Simeón y Leví con atacantes *ḫapīru* (ver más arriba pp. 152 ss. y también 213 ss.), mencionados en el epistolario de El-Amarna; los identifica con un grupo al que llama «protoisraelita», pero se trata de una tentativa que ni siquiera parece verosímil. Es mejor hablar de tradiciones tribales con un motivo semejante al de la guerra de Troya en la epopeya helénica.

*i*) Num 13-14 (cfr. Dt 1,22-23) nos habla de una expedición proveniente del sur. En su forma actual, el texto nos narra la historia de una misión exploradora encargada por Moisés, que, partiendo de la región de Cades, donde se encontraba «Israel», se dirigió al país de Canaán. Estas son las órdenes recibidas por los exploradores: «Subid de aquí al Negueb; después subid a la montaña y observad qué tipo de país es, qué gente lo habita...» (Num 13,17 s.). La exploración se propone sólo reconocer el sector meridional de Canaán: el Negueb septentrional y el altiplano meridional, aunque el v. 21 parece mencionar localidades situadas en el extremo norte, en los confines del imperio davídico. Dado que el texto nos habla (13,22) de Caleb en Hebrón y de los tres «gigantes» que allí residían, es evidente que el relato empalma con Jos 14,6-15//Jue 1,10-15, cfr. Jos 15,13-20: Jos 14,7 se relaciona obviamente con Num 14,24, mientras que en Num 13,21 el territorio «explorado» coincide claramente con las descripciones de Jos 15,13-14 y Jue 1,10 (ver más arriba p. 198 s.). Por tanto, visto que los textos de Josué y de Jueces nos hablan de la conquista de Hebrón por parte de Caleb (un grupo absorbido después por Judá, que incorporó también sus tradiciones sobre la conquista), parece razonable postular que también Num 13-14 se refiere en su origen al mismo tema. Más tarde, naturalmente, en la economía de la conquista panisraelita (ver más arriba pp. 197 ss.), la operación pasaba por Guilgal y por Jericó, y no podía pasar independientemente también por el sur; de aquí la reconversión del tema, que pasa de conquista a «exploración». Y aquí precisamente se comporta Caleb de forma valerosa, recibiendo por ello el premio en el momento oportuno.

*j*) Num 21,1-3 (cfr. Jue 1,17) nos habla, en cambio, de una expedición contra Arad, localidad situada en el Negueb oriental (coord. 152-069 ó 162-076). La expedición concluye con una derrota de los

cananeos junto a una localidad llamada después etiológicamente *Jormá*, «la Anatematizada». No estamos en posición de decir si (y en caso afirmativo, hasta qué punto) la expedición tuvo resultados duraderos. Si hacemos caso de la noticia de que los cananeos habrían sido derrotados, podría pensarse que sí, aunque lo cierto es que carecemos de noticias relevantes sobre su naturaleza y entidad. También en este caso puede que estemos ante el recuerdo de una conquista regional, suplantada después por la oficial.

*k*) En Jue 17-18 se narra con detalle la conquista por parte de la tribu de Dan de su propio territorio en el extremo norte del país. En Jos 19,47 tenemos una alusión.

La emigración de Dan hacia el norte fue provocada por circunstancias que no explican adecuadamente nuestros textos. Tampoco puede determinarse con precisión la región en la que Dan había vivido con anterioridad. Pero para este último elemento existe una explicación razonable: está claro que Dan no había logrado establecerse de forma permanente en el centro-sur (cfr. Jue 1,34); y, con la llegada de los filisteos a la región, su establecimiento allí resultaba cada vez más problemático. Más aún, las tradiciones épico-grotescas de Sansón podrían haber conservado (aunque de forma desfigurada) el recuerdo de las primeras luchas de su grupo con los filisteos (Jue 13-16)[9].

Pero tampoco este relato tiene una finalidad propiamente historiográfica; trata más bien de poner en ridículo el culto del santuario de Dan (hoy *tell el-qādī,* coord. 211-294), cuya imagen sagrada estaba en poder de un efraimita, que la habría fabricado con metales preciosos de proveniencia furtiva. Y esto a pesar de la pretensión de que sus sacerdotes descendían directamente de Moisés, sin la mediación de Aarón (Jue 18,30 s., cfr. el *nun* invertido que quiere hacer de *mšh* [Moisés] *mnšh* [Manasés]). Falta en cambio (y no hay por qué extrañarse) cualquier referencia al «becerro de oro», que, según 1 Re 12,29, había hecho colocar Jeroboán I en el santuario de Dan tras la ruptura de la unión personal entre Israel y Judá (ver más abajo pp. 260 s.).

En cualquier caso, la redacción de nuestro pasaje es posterior a la invasión de la región por parte de Teglatfalasar III de Asiria (2 Re 15,29 y los anales asirios en ANET 283b) hacia el 733-732 a.C. (ver más abajo p. 293). La redacción ve en la invasión un castigo merecido

9. Soggin, *Judges...*, 225-259.

por los antiguos delitos perpetrados en el santuario. Por otra parte, tal redacción parece ser anterior a la deuteronomista, dado que en nuestro relato el pecado de los danitas no es «el pecado de Jeroboán», es decir, la instalación del «becerro de oro» en el santuario.

En esta orientación «edificante» de nuestros textos están también sus límites como fuente para el historiador, tanto más cuanto que también reproduce el esquema típico de las narraciones del éxodo y de la conquista[10].

*l*) Una larga sección (Jue 1,21.27-35 con paralelos en Jos 15,63; 16,10; 17,11-12.14-18) que hemos examinado ya parcialmente (ver p. 196) trae una lista de las localidades que Israel no había conseguido ocupar durante la conquista. Como ya hemos visto (pp. 94 s.), fue probablemente en la época de David cuando esas localidades fueron incorporadas al imperio del modo que fuese.

Las localidades mencionadas tienen una característica en común: se encuentran todas en las llanuras, la del Esdrelón (en hebreo *yizr$^{e}$''ēl*, que no debe confundirse con la localidad homónima que le da nombre) y las de la costa centro-septentrional. Según las cartas de El-Amarna, era una región densamente poblada y fragmentada en decenas de ciudades-estado, que controlaban la zona en el plano económico y político.

Todavía en los últimos años del II milenio a.C., bajo el breve y azaroso reinado de Isbaal, hijo de Saúl, el joven rey tenía poder sobre Galaad en Transjordania, sobre Efraín, Manasés y Benjamín en el centro, quizás también sobre Aser, y precisamente sobre la localidad de Yizreel (identificada generalmente con las ruinas del poblado árabe de *zer'īn*, coord. 181-218), pocos kilómetros al noroeste de la cadena montañosa de Gelboé, en los contrafuertes septentrionales del altiplano central (2 Sam 2,9).

Las mismas localidades aparecen más tarde en el sistema de distritos de Salomón (cfr. más arriba pp. 125 ss.), y algunas incluso fueron reconstruidas y restauradas por él (más arriba pp. 110 ss.). Por tanto parece razonable pensar que fueron incorporadas al imperio durante el reinado de David, «cuando Israel se hizo más fuerte» (Jue 1,28//Jos

---

10. A. Malamat, *The Danite Migration and the Pan-Israelite Exodus-Conquest: a Biblical Narrative Pattern*: Bibl 51 (1970) 1-16. Para la variante de Josué, cfr. J. Strange, *The Inheritance of Dan*: StTh 20 (1966) 120-139.

17,13). Es probable que la operación tuviese lugar de forma pacífica, mediante tratados.

*m*) Siquén, capital de la región septentrional del altiplano hasta nuestros días, aparece como posesión de Israel en Jos 8,30-35, texto claramente deuteronomista, y en los capítulos 23 (deuteronomista tardío) y 24 (reelaborado por el deuteronomista). Pero ignoramos completamente el modo en que tuvo lugar esa toma de posesión, aunque parece que pudo ser pacífica. Si contemplamos ahora el episodio narrado en Gen 34, vemos que la situación ha cambiado fundamentalmente.

Sólo en el capítulo 24 de Josué encontramos materiales anteriores al deuteronomista, y es dudoso que los otros dos textos mencionados sean algo más que composición deuteronomista.

Las relaciones con las poblaciones de la región de Siquén y alrededores parece que fueron siempre buenas, y debieron de comprender no sólo relaciones de negocios, sino también relaciones de tipo matrimonial, si podemos aceptar lo que dicen Jue 8,29-31 y 9,1 ss. El segundo de estos textos podría hacer pensar en un deterioro de tales relaciones (aunque fuese de breve duración), seguido de la destrucción de la localidad.

Parece interesante la noticia implícita de una instalación pacífica de Israel en la región, llevada a cabo plenamente de acuerdo con las poblaciones locales. Y esto contrasta con la versión oficial de la conquista (que no habla sin embargo del altiplano centro-septentrional) y con la tesis, también oficial, de que Israel se vio obligado a expulsar o exterminar a la población cananea. Más no podemos decir.

*n*) Ya hemos examinado más arriba (pp. 89 s. y 124 s.) los problemas relativos *a la conquista de Jerusalén* (2 Sam 5,1 ss.) y a la posesión de Guézer como dote por parte del faraón suegro de Salomón (1 Re 9,15). Remitimos al lector a esas secciones.

*ñ*) Particularmente complejo es el problema de la *instalación de Israel en Transjordania,* y sólo en parte solucionable. Esta vez la complejidad del problema no nace sólo de la naturaleza de las fuentes; se origina también objetivamente por la discontinuidad de la instalación israelita en la región a través de los siglos, especialmente en la primera mitad del I milenio a.C. Los principales textos bíblicos son: Num 32,1 ss.//Dt 3,12-20; Jos 1,12-18; 13,8-22 y 22,1 ss. Otro factor de complicación está en el hecho de que todas las instalaciones en la zona meridional parecen ser tardías.

Las tribus interesadas son Rubén, un grupo que en época histórica no ha dejado huellas apreciables (es mencionado en un solo texto antiguo, Jue 5,15-16, mientras en Gen 49,3-4 parece haber perdido ya su importancia. En Dt 33,6 se encuentra al parecer en fase de extinción). Según Jue 3,1 ss., su territorio aparece relacionado, de manera no muy clara, con la parte septentrional de Moab, pero ésta es una zona habitada por los israelitas sólo de forma precaria, como resultado de una inmigración desde el oeste. Con David, y hasta finales del siglo IX a.C., la región siguió en poder de Israel, pero en aquella época consiguió reconquistar la propia independencia[11], como sabemos por la estela de Mesa, rey de Moab (ver más arriba pp. 71 s. y abajo 273 ss.).

En la misma inscripción se dice que «hombres de Gad» habían vivido en la región de Atarot (hoy *ḫirbet ʻaṭṭarus,* coord. 213-109) «desde tiempo inmemorial» (*mʻlm,* línea 10), una noticia que aparece también en Nm 32,34 s. y que es preferible, por tanto, a la que sitúa a Gad en Galaad, la región norte del actual reino de Jordania. Según la misma estela, los gaditas habrían sido sometidos al anatema y exterminados en honor a Kemoš, dios nacional de Moab.

De la mitad oriental de Manasés, inmigrada quizás a esta región debido a las dificultades encontradas en su instalación en Cisjordania, no sabemos prácticamente nada. En todo caso, parece que los miembros de esta tribu fueron las principales víctimas de las guerras arameas del siglo IX y comienzos del VIII (cfr. Am 1,3-5.13-15 y 6,13-14[12]; cfr. más abajo, pp. 280 s.).

En Num 21,21-31 se habla de las luchas sostenidas por Israel con Sijón, rey de Jesbón (actual *ḥeśbān,* coord. 226-134), y de la conquista de Yazer en Moab (tal vez el actual *ḫirbet eṣ-ṣār,* coord. 228-150[13]), hacia la frontera con Amón. Probablemente se trata de una tradición antigua, transmitida quizás por el Elohista; desgraciadamente el v. 30, el elemento clave, está corrompido[14]. Podría ser un canto israelita de conquista, pero también un canto extranjero que se atribuyó Israel, canto que en todo caso refleja las vicisitudes alternativas de las relaciones entre Israel y Moab.

11. Para la estela de Mesa, cfr. mi *Introduzione...,* 641 ss. y 2 Re 1,1 y 3,1 ss.

12. Para estos textos, cfr. mi obra *Il profeta Amos,* Brescia 1982, 15 s. y 145 ss.

13. M. Noth, *Gilead und Gad:* ZDPV 75 (1959) 14-73: 62 ss. y Aharoni, *The Land of the Bible,* Filadelfia ²1979, 278, n. 55.

14. R. de Vaux* I, 511 ss. y M. Wüst, *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments,* I: *Ostjordanland,* Wiesbaden 1975, 10 ss.

Distinto es, en cambio, el episodio de Og, rey de Basán, el «último de los refaítas», una población mítica originaria de la antigua Canaán, cuyo apelativo se relaciona con los espíritus de los difuntos (a los que normalmente se refiere la raíz *rāpā'*, particularmente en ugarítico)[15]. El episodio «trata de legitimar las pretensiones de la mitad oriental de la tribu de Manasés sobre una región que los israelitas no han poseído de hecho»[16].

## 3. La situación a finales del II milenio a.C.

Las consideraciones expuestas nos permiten ahora examinar los territorios que la tradición de Israel consideraba en poder del pueblo hacia finales del II milenio a.C., en la época comprendida entre el reinado de Saúl y el de David.

*a*) Si prescindimos de la narración unitaria de la conquista de los capítulos 1-12 de Josué, notamos inmediatamente el carácter fragmentario de la ocupación israelita de la región. Y es precisamente este elemento el que demuestra que los capítulos 1-2 de Jueces no pueden haber sido en su origen la continuación de Jos 23-24, como pretende en cambio la redacción actual. Tenemos, pues, que prescindir de la idea de que las tribus individuales fueron a tomar posesión de los territorios conquistados y asignados después a cada una de ellas mediante sorteo (cfr. Jos 1-2 y 13-21). Como ya hemos dicho (ver pp. 197 ss.), se trata de una versión alternativa de los hechos que la narración oficial ha intentado sustituir. Ciertamente, también las noticias dadas por Jue 1 tienen un valor historiográfico muy diverso; pero, como veíamos, parece probable que la lista de 1,21.27-35 se remonte a una tradición antigua y fidedigna, tal vez a un acto público del tipo que sea. ¿Qué cuadro se desprende, pues, de las noticias sobre la conquista?

*b*) Si dejamos aparte la región de Hebrón, ocupada por Caleb (un grupo asimilado más tarde a Judá) de forma probablemente independiente, viniendo del sur y no del este (y sería interesante poseer más

---

15. C. L'Heureux, *The Ugaritic and Biblical Rephaim:* HThR 67 (1974) 265-274; J.C. de Moor, *Rāpi'ūma - Rephaim:* ZAW 88 (1976) 323-345; M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartín, *Die ugaritischen Totengeister* rpu(m) *und die biblischen Rephaim:* UF 8 (1976) 45-52.

16. R. de Vaux* I, 524.

detalles tanto sobre el desenvolvimiento de la operación cuanto sobre la situación económica, demográfica y urbanística de la región), la conquista empezó siempre en regiones escasamente pobladas, como las estepas marginales y los altiplanos. En cambio, las regiones de la costa y de las llanuras, todas densamente pobladas y las segundas particularmente fértiles, organizadas además en un mosaico de ciudades-estado, siguieron fuera de la esfera de influencia de Israel, en un primer momento porque Israel no tenía interés en conquistarlas, en un segundo momento porque carecía de capacidad militar para ello.

*c*) En las estepas periféricas y en los altiplanos la situación parece distinta. Las ciudades-estado eran pocas, y sus territorios muy extensos. Las estepas y los bosques, el monte bajo y el abundante terreno sin cultivar, se prestaban en cambio perfectamente al pastoreo intensivo, itinerante. Los hermanos de José (Gen 37,12-17) se dedicaban precisamente a esta tarea; incluso parecen seguir un itinerario constante, pues a José no le cuesta mucho encontrarlos. En el pasaje citado de Gen 34,23 oímos que las poblaciones locales no tenían dificultad en admitir a nuevos grupos, que poblaban así regiones prácticamente deshabitadas y no llegaban precisamente sin medios. En otras palabras, se trataba de territorios poco útiles para la agricultura, dada la falta de agua en primavera y verano. Pero el descubrimiento de la técnica de impermeabilizar las cisternas hacia finales de los siglos XIII-XII a.C. hizo posible la conservación del agua y, por tanto, la instalación de pequeños núcleos humanos y la cría de ganado menor[17] durante todo el año. Por otra parte, el uso cada vez más difundido del hierro permitía la tala de árboles y la introducción de nuevas técnicas de construcción.

*d*) Tres son las regiones que interesan principalmente a este respecto:

1. El altiplano meridional con su capital Hebrón.

2. El altiplano central, que empieza inmediatamente al norte de Jerusalén y termina en los últimos contrafuertes septentrionales, antes de la llanura del Esdrelón, comprendida la cadena montañosa de Gelboé y el poblado de Yizreel.

17. W.F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth [3]1962, 113.210; R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament* II, París 1960, 47; C.C. McCown, art. *Cistern:* IDB I 1962, 631; D.R. Hillers, art. *Cistern:* EJ V (1971) 578 s.; S.M. Paul - W.G. Dever, *Biblical Archaeology*, Jerusalén 1973, en el índice analítico. Sobre el problema de la instalación en poblados, cfr. al final el apéndice I de D. Conrad.

3. Finalmente la alta Galilea: la región en torno a Jasor (*tell el-qēdaḥ*, coord. 203-269) y las montañas de la región.

4. Pero el sur y el centro de estas tres regiones, de las que ignoramos si (y hasta qué punto) se comunicaban entre sí, estaban divididos por el enclave de la ciudad-estado de Jerusalén y por su territorio. Y quien ha viajado de Jerusalén a Belén entre 1949 y 1967 recordará las dificultades de un recorrido (a lo largo del camino que separa las vertientes) para el que se necesitaban de dos a tres horas a pie. Además el centro estaba separado de Galilea por el enclave bastante más poderoso de las ciudades-estado de las llanuras.

*e*) Un último problema está planteado por dos instituciones: las «ciudades levíticas» y las «ciudades de refugio». Efectivamente, no resulta fácil poder situar estas dos instituciones en el plano histórico y en el sociológico, y no sólo en el ámbito de la conquista, sino también en la historia de Israel en general.

Las ciudades levíticas son mencionadas en Jos 21,1-42 (cfr. Num 35,1-8 y 1 Cro 6,39-66). Se trata de una lista de 48 localidades asignadas a los levitas como terreno de pasto. La razón de esta asignación es que, al no haber recibido la tribu de Leví un territorio propio, recibía a cambio algunas ciudades de las que pudieran vivir sus descendientes los levitas. Más aún, Num 35,1-8 indica que cada una de ellas debía estar enmarcada por un cuadrado de unos 1000 metros de lado. Las ciudades de refugio aparecen, en cambio, en Jos 20 (cfr. Num 35,9-34 y Dt 19,1-13), y, como su nombre indica, su finalidad consistía en servir de refugio al homicida culpable en relación con la venganza de los familiares de alguien asesinado. Las ciudades de refugio están contenidas en la lista de las ciudades levíticas, y no viceversa, pues sólo son siete. Esto puede hacer pensar que, entre los dos tipos de ciudades, existió cierta relación.

No es posible entrar aquí en la compleja discusión de la fecha de las dos instituciones, dando por supuesto (cosa que no todos hacen) que efectivamente existiesen y funcionasen. Baste recordar que ya Wellhausen (1886) señalaba el carácter claramente artificioso de un sistema que pretendía separar, en torno a cada localidad, un cuadrado de 1000 metros de lado, un proyecto irrealizable en un país como Palestina, en gran parte montañoso.

Para otros, en cambio (M. Löhr 1930, W.F. Albright 1945, B. Mazar 1957, T.D.N. Mettinger 1971 y Z. Kallai 1980), las dos instituciones deben ser fechadas en la época de la monarquía unida.

Otros (M. Noth 1953, A. Alt 1952 y A. Cody 1969) piensan en una fecha más bien reciente: la época post-exílica o, como mucho, la de la reforma de Josías (ver más abajo pp. 305 ss.).

El israelita Y. Kaufmann sostiene, en cambio, que se trata de un proyecto utópico, pero de la época de la conquista.

Sin detenerse en una fecha particular, tenemos también a Haran (1961) y a Auld (1978), que ven en las listas un sistema geo-topográfico «sacerdotal» (por tanto implícitamente tardío) con numerosos elementos utópicos (cfr. Y. Kaufmann); pero no debe excluirse *a priori* que algunos levitas residiesen antiguamente en esas localidades. Semejante parece la posición de De Vaux* 1971: la lista refleja conceptos utópicos, pero se basa probablemente en documentos antiguos; y es también posible que en su origen reflejase una situación real.

En este panorama de opiniones contrastantes, parecen particularmente interesantes los resultados del estudio de los hallazgos de superficie de Peterson (1977; ver bibliografía), su tesis de doctorado. Estudios de superficie (del bronce tardío y de los dos períodos del hierro) realizados entre agosto y octubre de 1971 sobre 71 *tell*, todos relacionados con las ciudades en cuestión (sólo dos *tell* en Siria, uno en el Líbano y dos en Jordania no han sido examinados por fuerza mayor), han permitido establecer que pocas localidades, menos de la mitad, son del siglo X a.C., y pocas también las del siglo IX, mientras que la mayoría no aparecen antes del siglo VIII. En otras palabras, nos encontramos aquí ante un *terminus a quo* relativamente seguro: sólo «relativamente», pues ulteriores descubrimientos podrían modificar los resultados parciales de la investigación. Está claro que una localidad no podía ser «ciudad levítica» o «ciudad de refugio» antes de su fundación. Y dado que la asignación de una localidad a un determinado grupo social presupone su existencia desde un cierto tiempo, la institución, si se admite que haya existido realmente, no puede ser anterior al reinado de Ezequías (ver más abajo pp. 297 ss.) o probablemente de Josías (ver pp. 305 ss.).

## 4. **Resultados**

*a*) Podría parecer, en consecuencia, fácilmente verificable la validez de la tesis de A. Alt[18], según la cual la conquista fue en realidad, al menos en sus primeras fases, el resultado de asentamientos pacíficos en los territorios de las ciudades-estado más extensas y menos pobladas.

---

18. Contrario recientemente, y con buenos argumentos, V. Fritz, *The Conquest in the Light of Archaeology*, en *Proceedings of the 8th World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1981*, I, Jerusalén 1982, 15-21, que considera insuficiente la tesis de Alt; en realidad poco o nada sabemos, en el estado actual de la investigación, del desarrollo de la «conquista», cfr. A. Alt, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, KS I, 89-125: 124 s., y *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina*, 1939, KS I, 126-175: 130 ss. y 137 ss.

El fenómeno pudo durar décadas, tal vez siglos, y parece que tuvo lugar en su mayor parte con el consentimiento de las poblaciones locales. Sólo en las fases finales es posible que el fenómeno adquiriese un carácter más violento, y nos encontraríamos ya en la época de Saúl y de David, y siempre por tanto en el plano local[19]. Con razón decía S. Moscati[20] que, si prescindimos de la conquista islámica, un fenómeno atípico aunque sólo fuera por su extensión y por su carácter masivo, nunca se ha dado en el Próximo Oriente antiguo el caso de conquistas realizadas mediante «una o más invasiones», y que por eso conviene hablar, en el caso de Israel, de «una infiltración periódica de grupos, en la forma generalmente pacífica que nos ha enseñado la etnología». «Nada indica que fuese una invasión violenta y en un solo tiempo...»; como en Mesopotamia, se trata de «una infiltración constante y periódica de grupos, en parte ampliamente pacífica». Esto puede aplicarse ciertamente a los amorreos en Mesopotamia durante la primera mitad del II milenio A.C., y a los arameos y los israelitas en Siria-Palestina en la segunda mitad del mismo milenio. Sólo con Saúl empezamos a oír hablar de situaciones conflictivas, pero no tanto con las poblaciones indígenas cuanto con pueblos de la periferia o con poblaciones inmigrantes como los israelitas, que trataban de ocupar o de someter regiones habitadas por Israel.

Las fuentes bíblicas, si son examinadas críticamente dejando aparte la versión oficial, concuerdan en esta visión de fondo de los acontecimientos: el proceso debió de iniciarse poco después de la época de El-Amarna, para dar fin en la de David con la incorporación de las ciudades-estado, y en la de Salomón con la de Guézer. A la luz de esta reconstrucción de los acontecimientos recobra nuevo valor también la mención de «Israel» en la estela del faráon Mernepta (último cuarto del siglo XIII a.C.): Israel existe efectivamente ya como pueblo, pero no todavía como nación, aunque no estamos en disposición de establecer sus dimensiones, su composición y su territorio con un mínimo de exactitud. También hemos visto que, en la economía de la estela, Israel aparece localizado un poco más al norte del lago de Tiberíades; pero hemos constatado asimismo los problemas que presenta la estela en el plano de su utilización histórica (ver más arriba pp. 68 s.).

---

19. Para los problemas sociológicos, cfr. el exhaustivo (aunque poco actualizado respecto a los estudios estadounidenses) trabajo de W. Thiel, *Die Anfänge von Landwirtschaft und Bodenrecht in der Frühzeit Alt-Israels:* AOF 7 (1980) 127-141.

20. S. Moscati, *Chi furono i Semiti?:* ANLM VIII,8 (1957) 35 ss.

*b*) Otra propuesta es la de De Vaux* I, 487-620, un intento de síntesis de las tesis de Alt y de Noth, por un lado, y de las de Albright y sus discípulos, por otro.

De Vaux usa el término «instalación» en lugar de otros como «conquista», por ser más neutral y posibilista respecto al modo en que se desarrollaron las cosas; y distingue a continuación cuatro regiones diversas, cada una con sus propias modalidades de instalación. Algo parecido había esbozado yo en 1962, aunque fuese en forma embrionaria.

Una primera región es la del sur, que comprende las tribus de Judá, Simeón y Leví, y los grupos de Caleb, Otniel, Yerajmeel y los quenitas, más tarde absorbidos todos por Judá. La instalación tuvo lugar aquí por el sur, a partir de Cades y del norte de Arabia. Los antepasados de estos grupos habrían estado en Egipto, pero habrían salido antes de la época de Moisés. El asentamiento fue esencialmente pacífico, salvo cuando los grupos se dirigieron hacia los altiplanos (Hebrón), poblados de cananeos.

Una segunda región es Transjordania, que comprende Rubén, Gad-Galaad y Manasés-Makir, este último grupo llegado en un segundo momento; también él salió de Cades, pero bajo la guía de Moisés.

Tenemos después la región del altiplano central, donde encontramos a Benjamín y a José, a Efraín y a Manasés; la instalación de estas tribus fue esencialmente pacífica y conducida por Josué.

Finalmente está la región del norte, Galilea, cuyos grupos (Aser, Neftalí, Zabulón e Isacar) se encontraban en la región desde tiempo indeterminado. Nunca estuvieron en Egipto. Aser y Zabulón se habían ofrecido como trabajadores portuarios en la región, al tiempo que Isacar había formado parte originariamente de Zabulón. En la batalla de Merom (Jos 11,1 ss.) consiguieron vencer a Yabín, rey de Jasor, ocupando y destruyendo la localidad.

No sé, sin embargo, hasta qué punto se ha conseguido la síntesis: según las tesis de Albright y discípulos, el principal teatro de operaciones es precisamente la región central, de la que habla fundamentalmente el libro de Josué; por su parte, De Vaux rechaza la relación a gran escala entre la instalación y las destrucciones confirmadas por las excavaciones, que es precisamente el argumento de fondo de Albright y de su escuela. Por lo demás, sería imprescindible examinar con detalle, una por una, las tesis del gran historiador y arqueólogo

americano, pero evidentemente tal examen exigiría una monografía, pues desborda el propósito de este libro.

*c*) Pero hace ya más de treinta años que se abrió camino una nueva hipótesis sobre la conquista, estudiada y discutida especialmente en Estados Unidos: la de una «conquista» desde dentro, fruto de una revuelta contra las autoridades de las ciudades-estado por parte de las poblaciones rurales explotadas. El primero en formularla fue George E. Mendenhall en 1962.

El estudio de Mendenhall, presentado de forma modesta en una revista de alta divulgación, fue muy criticado en un primer momento. Pero toda crítica[21], por legítima que sea, no debe pasar por alto un dato evidente: que Mendenhall, seguido recientemente por su discípulo N.K. Gottwald (autor de un monumental, aunque retórico y repetitivo, volumen sobre el tema), propone de hecho una versión alternativa tanto de la tesis tradicional de una invasión y una conquista a gran escala cuanto de la que defiende una penetración gradual en regiones periféricas escasamente habitadas.

Contamos, pues, con una cuarta posición que quiere tomar parte en el debate, la de la revuelta campesina. Y según esta posición, las otras carecen de algunas premisas elementales.

Para Mendenhall, un elemento particularmente problemático lo constituyen ciertas deducciones sacadas de la división de Israel en tribus: p.e. que tal división presupondría un origen nómada, o mejor seminómada, de Israel. Ahora bien, argumenta nuestro autor, también en la antigua Grecia y en la antigua Roma existieron divisiones tribales; y actualmente existen poblados árabe-palestinos estructurados de ese modo, sin que haya por eso manifestación alguna de nomadismo. Especialmente interesante resulta este ejemplo de los poblados árabes, pues en ellos se ejerce el pastoreo trashumante extensivo, con base en el poblado, pero nunca el nomadismo. La organización tribal sirve en realidad para fomentar la conciencia de grupo, lo que los sociólogos anglosajones llaman *in-group;* y también en el Próximo Oriente antiguo estaba ligada esta estructura (en el plano económico y productivo) precisamente con el pastoreo, acompañado regularmente de la tras-

21. W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit,* Berlín-Neukirchen 1980, 90 ss., considera la tesis «producto de la fantasía»; otras críticas en las mismas páginas, n. 10. Mendenhall ha criticado recientemente la tesis de Gottwald.

humancia. Por eso, el pretendido antagonismo existente entre poblaciones sedentarias y poblaciones nómadas no es más que un invento de los estudiosos. Si tenemos en cuenta algunas realidades económico-políticas, como la explotación y la opresión, habrá que decir que es mucho más real el antagonismo entre el núcleo urbano de las ciudades-estado, sede del poder político y económico no productor, sino administrador de riquezas, y el poblado rural, que produce gran parte de las riquezas sin poder disponer de ellas. Y se trata de un contraste que conduce con frecuencia a la rebelión del grupo rural, a su ruptura con la capital y a su existencia al margen de la ley. Para Mendenhall, esta última condición se corresponde con el estatuto jurídico de los *ḫapīru*/*'prm* (ver más arriba pp. 152 ss.), una categoría con la que los estudiosos de décadas pasadas quisieron identificar al Israel naciente.

De hecho, continúa Mendenhall, el epistolario de El-Amarna nos habla de frecuentes rebeliones contra las autoridades constituidas de las ciudades-estado nominalmente sometidas al faraón, rebeliones que acababan en algunos casos con la destitución del soberano y del resto de las autoridades, y a veces, en casos extremos, con la destrucción de la ciudad. Pues bien, también la «conquista» israelita habría sido la consecuencia de revueltas de este tipo, cuyos protagonistas rurales, apoyados por elementos provenientes del desierto, se agruparon en una alianza (hebreo *b^erît*): alianza entre ellos y alianza por parte del pueblo con quien después sería el Dios de Israel.

En otras palabras, el grupo proveniente del desierto, de fuera, que había experimentado el poder de Dios en los acontecimientos del éxodo, habría ofrecido a los rebeldes la nueva fe como elemento ideológico unificador.

El movimiento habría nacido en Transjordania, para difundirse después por Cisjordania hasta la liberación total. En algunas regiones, p.e. en el altiplano central, todo habría sucedido sin conflictos; en otros sitios, en cambio, se daría un grado de conflictividad mucho mayor.

La idea de fondo de Mendenhall fue desarrollada después por Gottwald, que prácticamente no añade nada nuevo, salvo la tesis de la «conversión» al yahvismo por parte de los rebeldes, la nueva fe que les llegaba del desierto oriental. El pueblo rebelde, una vez conseguida la libertad, se convirtió en «Israel»[22], y su nueva fe sería un producto

22. N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll 1979 - Londres 1980, 555

típico de la nueva realidad social; es decir, según las teorías marxistas enunciadas por Gottwald, el yahvismo sería el símbolo de la revolución socioeconómica israelita[23].

Las propuestas de Mendenhall y de Gottwald, en el caso de ser aceptables en el plano histórico, resolverían una serie de problemas. El primero de todos, la evidente continuidad étnico-lingüística existente en toda la región entre finales de la edad del bronce y comienzos de la del hierro[24], continuidad difícil de explicar si admitimos, con la tradición bíblica, la llegada a la región de otro pueblo que sustituyó a la población autóctona. Si se tratase de asentamientos sustancialmente nuevos, no podría darse una continuidad de ese tipo.

Otro problema es el de la invitación, continuamente formulada en los textos bíblicos, a destruir las ciudades y sus habitantes, al tiempo que nada se dice de los poblados. Podría ser el recuerdo de la contraposición, en el plano político, entre el núcleo urbano y el núcleo rural de las ciudades-estado.

La tesis de Mendenhall y Gottwald también explicaría la supervivencia de gran parte de la población cananea y de su religión hasta la reforma de Josías, así como la denominación *'ibrîm* «hebreos» dada al antiguo Israel por sus adversarios (ver más arriba pp. 153 s.)[25].

Pero son varios los elementos que dejan sin aclarar dichas tesis, elementos muy serios tanto cualitativa como cuantitativamente.

Sobre todo el hecho de que Israel siempre tuvo conciencia de no ser originario de Palestina, sino de haber llegado de fuera (ver más arriba pp. 195 ss.). Ciertamente se trata de una conciencia no formulada con categorías histórico—étnicas, sino más bien teológicas, pero a las que es difícil negar un fundamento real[26], aunque sólo sea porque la legislación y la teología israelitas han reivindicado siempre el derecho

---

ss. El contraste entre la ciudad y el mundo rural fue expuesto ya por M. Weber en 1920; los detalles en C. Sch:auafer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament*, Berlín 1983, 40 ss. De vez en cuando Gottwadl reconoce en su libro la deuda contraída con Weber, aunque éste nunca habla de rebelión.

23. *Ibid.*, 700 ss.

24. M. Liverani, *Introduzione a La Siria nell'età del bronzo*, Roma 1969, 3-14: 8 ss. y H.J. Franken, CAH II,2 ³1975, 331 ss.

25. Un examen en M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme*, Gotinga 1967, 66-102.

26. *Ibid.*, 102.

a la tierra prometida. Atribuir a un don divino lo que Israel habría podido reivindicar como resultado de una situación existente desde tiempo inmemorial significa privar al derecho precisamente de un elemento que hasta el día de hoy resulta cualificante (cfr. la importancia del motivo en la discusión ideológica en torno al conflicto árabe-israelí en la actualidad). Por otra parte, una mirada al epistolario de El-Amarna nos muestra que los conflictos mencionados, más que nacer de la relación existente en la ciudad-estado entre el núcleo urbano y el campo (fácilmente concebible en términos de explotador y explotado), surgían especialmente en el ámbito de las estructuras del mismo núcleo urbano (ver más arriba pp. 36 ss.): p.e. cuando la asamblea de notables se rebelaba contra el palacio. Y por lo que respecta a los casos en que son mencionados los *ḫapīru,* en ninguno de ellos (como hemos visto en pp. 152 ss.) se trata de un grupo étnico o identificable con grupos rurales, sino de gente al margen de la ley, según la tesis de Landsberger (1930), asumida y perfeccionada por Liverani (1965). En todo caso, podría tener validez para la alta Galilea y los altiplanos central y meridional, y explicaría la presencia de nuevos poblados, con cerámica y otros objetos de confección tosca. Es posible admitir para esta región la presencia de situaciones del tipo de El-Amarna, que podrían haber conducido a un empobrecimiento progresivo de las ciudades-estado, con impuestos cada vez más onerosos y el consiguiente éxodo de amplios sectores de la población rural, que carecían de las técnicas de los artesanos de la ciudad.

Los patriarcas, aunque aparecen como criadores de ganado menor, tampoco son puestos en relación con poblado alguno; pero son precisamente las tradiciones patriarcales (y no las de la liberación experimentada durante el éxodo) las que proporcionan a Israel «el fundamento ideológico para la posesión de la tierra fértil al este y el oeste del Jordán»[27].

Finalmente, la referencia que hace Mendenhall, y especialmente Gottwald, a los *ḫapīru* y al «dios de los padres» parece una explicación *obscura per obscuriora* más que una aclaración. Además, por lo que respecta a la alianza que habría consolidado la unión de los grupos entre sí y con el nuevo Dios, sabemos desde hace más de dos décadas que el término *b$^{e}$rît* y el concepto que expresa no son más antiguos que el Deuteronomio y el deuteronomista[28]. Se trata de algo que Men-

27. *Ibid.*, 103.
28. Cfr. mi *Introduzione...*, 187-193 y la bibliografía al caso.

denhall no podía haber sabido cuando publicó su primera contribución sobre el tema, pero que ni él en sucesivos trabajos ni el propio Gottwald podían ignorar.

La tesis sobre la conquista desarrollada por Mendenhall y especialmente por Gottwald no constituye, pues, una alternativa válida a la de A. Alt. Esta última deberá ser continuamente actualizada y adaptada a los nuevos descubrimientos y a los nuevos métodos, pero sigue siendo fundamentalmente válida. Por otra parte, todo lo que dicen los dos estudiosos americanos sobre la sociología de Israel y la necesidad de examinarla a fondo sigue siendo plenamente válido. Como ocurre con frecuencia, una falta de preparación sociológica por parte de los biblistas y los orientalistas hace que los aspectos sociológicos de la historia de Israel queden marginados. Habremos de examinar con cuidado qué implica p.e. traducir los términos hebreos *šébet* y *maṭṭéh* por «tribu»[29], como suele ser habitual (ver más abajo pp. 226 ss.); qué significa social y económicamente hablar de «semi-nomadismo», como se hace generalmente: está claro que se trata no tanto de una condición social cuanto de un modo de producción; qué importancia tiene (si tiene alguna) para el antiguo Israel la contraposición ciudad-campo, a la que tan aficionados son los marxistas. Y habrá que responder a estas preguntas a condición de que las investigaciones sean factibles: ya hemos repetido numerosas veces que tenemos muy pocos textos económicos a nuestra disposición, a diferencia del mundo mesopotámico y del sirio-septentrional de Ugarit.

El planteamiento de Mendenhall y Gottwald nos obliga a tener en cuenta otro elemento: en la Palestina centro-septentrional parece que la conquista tuvo lugar sin violencia. Tampoco parece que la incorporación al imperio davídico de las ciudades-estado de las llanuras fuese el producto de operaciones de tipo militar (este último elemento va en contra ciertamente de la tesis de la rebelión). Por eso resulta necesario pensar en una serie de acuerdos con las poblaciones residentes. Habría que postular esto también para Siquén, y probablemente para Gabaón, donde Jos 9 (un texto apologéticamente desfigurado) ha conservado sin embargo el recuerdo de la alianza estipulada entre los

---

29. C.H.J. de Geus, *The Tribes of Israel*, Assen 1976; O. Bächli, *Amphiktyonie im Alten Testament*, Basilea 1977 y G.W. Rogerson, *Anthropologie and the Old Testament*, Oxford 1978, 98-101. El problema es tratado también con detalle por el propio Gottwald, *Tribes...*, passim.

ciudadanos y el invasor. De la violación de este tratado nos habla independientemente 2 Sam 21,1-14, donde David aplaca la ira de los gabaonitas entregándoles a los hijos de Saúl (culpable éste de haberlo violado) para que fueran ajusticiados. Casos de este tipo pueden haber sido más frecuentes de lo que admiten los textos, si bien el concepto teológico de alianza aparece mucho más tarde.

Sobre otras regiones estamos sólo parcialmente informados, por lo que deberemos renunciar a ocuparnos de ellas.

*d*) Hay otros elementos que ayudarían a modificar la tesis de A. Alt (ver apéndice I de D. Conrad): no se trata de grupos seminómadas que ejercían el pastoreo trashumante, sino de grupos con un pasado agrícola; habría que dar por descontado que tales grupos tenían su origen en los territorios de las ciudades-estado, excluyendo cualquier forma de nomadismo. Esto podría confirmar una parte de las tesis de Mendenhall y Gottwald, pero ciertamente no la de la revuelta. Es más fácil pensar que algunos grupos de agricultores, probablemente oprimidos por los impuestos y las prestaciones laborales personales, abandonarían los territorios de las ciudades-estado y ocuparían las tierras deshabitadas de los altiplanos, uniéndose allí eventualmente con grupos seminómadas dedicados al pastoreo. Y todo de modo esencialmente pacífico.

## 5. La arqueología

Desde finales del siglo pasado, Palestina ha sido teatro de incontables campañas arqueológicas, mucho más que cualquier otra región del mundo. Con frecuencia, tales campañas se proponían demostrar, al menos en un primer momento, la verdad de las afirmaciones bíblicas de tipo histórico, algo parecido a los intentos de décadas anteriores de demostrar la verdad de las afirmaciones bíblicas en el ámbito de las ciencias naturales (la expedición del «Beagle» con Charles Darwin a bordo se proponía precisamente tal empresa, aunque fue la honestidad intelectual del propio Darwin la que reconoció la imposibilidad de tal propósito; los resultados de la expedición demostraban exactamente lo contrario de lo que esperaban los patrocinadores). Otros se proponían ilustrar sin más el texto bíblico, p.e. los estatutos originales de la *Palaestine Exploration Fund*[30] británica. La presencia en su origen de

30. «Una sociedad para la investigación precisa y sistemática de la arqueología, topografía, geología y geografía física, historia natural, usos y costumbres de Tierra Santa, *orientada a la ilustración bíblica*». (Cursiva mía).

intenciones confusas y de metas insuficientemente aclaradas no ha impedido, sin embargo, a la arqueología bíblica afinar sus técnicas, abandonar actitudes apologéticas y adoptar válidamente la metodología general de la investigación arqueológica, de tal modo que se va abriendo camino la idea de que no hay que hablar ya de «arqueología bíblica» o de «arqueología vétero-testamentaria», sino más bien de arqueología palestina o incluso sirio-palestina, que incluiría por tanto toda la región al oeste y al este del Jordán, hasta los confines de Turquía e Iraq. Es un problema de fondo del que no podemos ocuparnos en este marco, pero que pone de manifiesto la dirección que van tomando los estudios arqueológicos desde hace ya dos décadas. Entretanto se han ido perfeccionando los métodos y las técnicas de excavación, hasta tal punto que es posible fechar (a partir del período del bronce) con notable precisión y seguridad los distintos estratos de un *tell*, el característico montículo de ruinas tan frecuente en todo el Próximo Oriente (llamado *tepe* en turco y en las lenguas afines) mediante una clasificación exacta de los restos de cerámica, un material indestructible y químicamente inmodificable. No es posible ofrecer aquí al lector ni siquiera una sinopsis de las excavaciones realizadas hasta el momento, de los hallazgos y de los resultados generales. Trataremos de exponer sin más algunos de los datos más seguros y de sacar de ellos conclusiones más o menos probables.

*a*) Una fundamental y repetida recomendación de los arqueólogos profesionales a los no expertos es la de máxima prudencia en la valoración de los descubrimientos, y especialmente en la combinación de las relaciones de las excavaciones con los textos y en la deducción de datos históricos a partir de dicha combinación, datos que podrían acabar pareciendo objetivos en virtud del propio proceso. Esta recomendación se explica porque la arqueología, cuando no encuentra datos epigráficos y no va acompañada de textos válidos de orden histórico, es una ciencia exacta en la medida en que es practicada por personas competentes, pero también es una ciencia muda.

Basten dos ejemplos. Cuando una localidad palestina aparece destruida, digamos entre los siglos XIII y XII a.C. (una fecha determinada gracias a la cerámica), ¿cómo podemos identificar con certeza su nombre original, condición necesaria para relacionarla con textos antiguos eventualmente disponibles, si su nombre no aparece en los hallazgos arqueológicos? Es posible, desde luego, que la denominación original se haya conservado en el nombre árabe moderno, pero puede suceder que con el tiempo haya pasado a denominar a otra localidad de las cercanías. Así, la actual *'anāta* (coord. 175-136) conserva el nombre

de la bíblica Anatot, patria del profeta Jeremías, pero la localidad originaria es *rāś el-ḫarrūbe* (coord. 174-135), situada en los aledaños. En consecuencia, excavar la localidad cuyo nombre coincide con el bíblico, creyendo encontrar restos de esta última, no conduciría a resultado alguno. Pongamos un ejemplo distinto. La localidad siria de *tell mardiḫ* ha sido identificada con seguridad con la antigua Ebla de los textos cuneiformes sólo gracias al descubrimiento (segunda mitad de los años 60) de una inscripción dedicada precisamente a un rey de Ebla[31], identificación confirmada unos años después por el descubrimiento de la biblioteca y del archivo.

Pero hay más. Sin hallazgos epigráficos adecuados o textos historiográficos, la excavación no puede decirnos quién o qué ha sido el causante de una eventual destrucción. Así, la hipotética localidad palestina que hemos mencionado, destruida entre los siglos XIII y XII a.C., pudo muy bien haber sido destruida por factores internos (una rebelión o una guerra civil entre facciones) o por causas naturales (un incendio o un terremoto); pero pudo haber sido destruida también por los israelitas o los filisteos, o, en el caso de estar situada en la región oriental, por los amonitas o los moabitas. De Guézer se dice, en cambio (1 Re 9,15), que fueron los egipcios quienes la destruyeron antes de donársela a Salomón; ¿pero cómo podríamos saberlo sin este texto, contando sólo con signos de destrucción en el estrato correspondiente al siglo X a.C.?

Ahora bien, es un hecho de todos conocido que en Palestina se han descubierto pocos materiales epigráficos dignos de consideración, históricamente relevantes, al tiempo que su clima húmedo en invierno ha impedido la conservación de textos escritos en pergamino o papiro[32]. No es una casualidad que los escritos de *wādī dalīyeh* y de Qumrán (ver más abajo pp. 339 y 386 ss.), los primeros de la segunda mitad del I milenio a.C. y los segundos a caballo entre finales del I milenio a.C. y comienzos del I milenio d.C., hayan sido encontrados en regiones desérticas del valle bajo del Jordán y de la orilla septentrional del Mar Muerto.

Contamos, pues, con una vastísima gama de hallazgos arqueológicos, fruto, como hemos visto, de más de un siglo de intensas

31. G. Pettinato, en P. Matthiae et al., *Missione archeologica italiana in Siria* IV, Roma 1972, 1-37.
32. Cfr. mi *Introduzione...*, 639 ss. y 633 s.

excavaciones[33], pero se trata de materiales que, la mayor parte de las veces, y a pesar de las valoraciones inicialmente optimistas, especialmente en Estados Unidos y en Israel entre especialistas alineados con Albright, son difíciles de relacionar con los textos bíblicos, cuya naturaleza históricamente problemática ya hemos examinado (ver cap. II). En otras palabras, como ha observado R. de Vaux* I, 451: «No existen datos arqueológicos en estado puro, existen sólo datos interpretados».

*b*) Uno de los datos que podemos considerar adquiridos durante las últimas décadas es que el paso del último período del bronce a la primera mitad del hierro en Siria-Palestina no se caracteriza por soluciones de continuidad dignas de nota, al menos por lo que respecta a las regiones pobladas desde tiempo atrás. El único elemento verdaderamente nuevo lo constituye la cerámica filistea, de comienzos del siglo XII a.C., que puede ser relacionada fácilmente, en cuanto al estilo, con la imperante en el mundo egeo. Por lo demás (y hemos subrayado el tema varias veces), no aparecen en la región huellas relevantes de la instalación de una nueva población, al lado o en sustitución de la indígena (Miller). Por otra parte, el paso de la edad del bronce a la del hierro se caracteriza en toda la región por una notable turbulencia, por cambios rápidos acompañados de numerosas destrucciones, y además no sólo en Palestina. Ahora bien, resulta legítimo afirmar que una situación tal ofrecía circunstancias ideales para la instalación y posterior toma del poder por parte de una población alógena; ilegítimo parece, en cambio, identificar los disturbios y las destrucciones en cuestión con la obra de los israelitas, que la tradición bíblica presenta como invasores, o de sus antepasados inmediatos. Y esto tanto más cuanto que la Biblia misma, como ya hemos visto, excluye de la conquista en sentido estricto no pocas localidades (Jue 1,21.27-36), mientras que en otro caso afirma explícitamente que, con la excepción del *tell* de Jasor, no fueron destruidas las localidades «levantadas sobre los *tell*» (Jos 11,13). Como señala Miller, la realidad que nos ofrecen las fuentes bíblicas parece mucho más modesta. Las localidades destruidas, según esas fuentes, fueron sólo cuatro: Jormá (probablemente *ḫirbet em-mšaš*, hebreo *tell maśôś*, coord. 146-069), Jericó (*tell es-sulṭān*, coord. 192-142), Ay (*et-tell*, coord. 174-158) y Jasor (*tell el-qēdaḥ*, coord. 203-269), la segunda y la tercera en circunstancias que en seguida examinaremos.

33. Dan fe de ello en Jerusalén el museo Rockefeller y el museo de Israel, en París el museo del Louvre y en Londres el British Museum, por mencionar sólo algunos de los principales, y las numerosas colecciones públicas y privadas menores.

La realidad parece, pues, más compleja de lo que podría hacer pensar un examen de los textos. Pero este examen está condicionado por la visión unitaria de la conquista, tal como aparece en Jos 1-12. Y es seguro que las localidades examinadas durante el último medio siglo (a partir precisamente del perfeccionamiento de las técnicas) presentan casi todas una serie de problemas que trataré de examinar.

Algunas, destruidas efectivamente en la época que va de la edad del bronce a la del hierro, no han sido identificadas todavía con ninguna localidad mencionada en la Biblia. Tenemos así *tell el-ḥeṣi* (coord. 124-106), identificado por algunos con Eglón; *tell er-rabūd* (coord. 151-093), tal vez Debir, que no fue destruida ni siquiera en esta época. Tampoco ha sido identificado, ni siquiera hipotéticamente, *tell bēt mirsim* (coord. 141-096), que Albright identificó hasta la hora de su muerte con Debir, identificación actualmente abandonada por todos. Este *tell*, en cambio, sí fue destruido.

De los textos no se deduce la destrucción de Betel, la actual *beitīn* (coord. 172-148), y afirmar que la noticia de la destrucción aparece implícita en el texto es una *petitio principii*. En la misma situación se encuentra Lakis, *tell ed-duweir* (coord. 135-108).

Otras localidades, explícitamente mencionadas en el relato de la conquista como conquistadas y destruidas, no estaban ni siquiera ocupadas durante el período que estamos examinando: Jormá, Jericó y Ay; lo mismo puede decirse de Arad (coord. 152-069 ó 162-076), Gabaón (*eğ-ğīb,* coord. 167-139), Jarmut (probablemente *ḫirbet el-yarmūk,* coord. 147-124).

Otra localidad fue destruida seguramente por un terremoto (poco después del 1200), no por operaciones bélicas. Estamos hablando de *tell deir-'alla,* probablemente la antigua Sucot (coord. 208-178).

*c*) Como hemos aludido en ocasiones, Palestina no es la única región sujeta a destrucciones del género. También Siria revela condiciones de graves disturbios; y las destrucciones son generalmente atribuidas a los «pueblos del mar» (ver más arriba pp. 87 ss.). Por lo demás, también el faraón Mernepta (ver pp. 68 ss.) afirma haber «saqueado Canaán con todo tipo de mal», para presentar a continuación una lista de las localidades castigadas, probablemente (si la noticia es histórica) en el curso de intentos de volver a someter Palestina al control egipcio.

*d*) La situación, en cambio, es distinta en las zonas que habían estado escasamente habitadas: los altiplanos y las estepas. Aquí en-

contramos considerables huellas de asentamientos de nuevas poblaciones, que habitaban poblados no fortificados (en el Negueb septentrional). Todo se explica en el plano ecológico por el descubrimiento de un nuevo material para impermeabilizar las cisternas, descubrimiento que posibilitaba el pastoreo extensivo en lugares donde anteriormente sólo transitaban como mucho los criadores de ganado (ver más arriba pp. 208 ss.).

En ambos casos no parece necesaria la hipótesis de una conquista por parte de una población alógena, aunque, según la hipótesis de Alt, fue precisamente aquí y entonces donde se produjeron pacíficamente (cfr. los poblados no fortificados) los primeros asentamientos israelitas.

*e*) Si observamos las cosas con detenimiento, sólo encontramos un caso en el que podría darse una correspondencia entre los textos bíblicos y los descubrimientos arqueológicos, en cuanto que existe una destrucción verificable: Jos 11,10-13, donde se narra el caso de Jasor. Como veíamos, Jericó y Ay estaban abandonadas por aquella época; como mucho, habría asentamientos reducidos, insignificantes. Y los textos que hablan de su conquista carecen por lo demás de valor historiográfico: en el caso de Jericó hacen pensar en una celebración litúrgica con procesiones[34]; en el caso de Ay tenemos una disertación sobre la obediencia a la Palabra de Dios y el anuncio de penas para quien desobedezca de forma imprudente. Por lo que respecta a la localidad llamada Jormá, no parece que estuviese habitada en este período.

*f*) Después de esta panorámica, parece por lo menos apresurada y probablemente imprudente la propuesta de W.F. Albright a partir de los años '30 (acogida, aunque con algunas críticas y modificaciones de detalle, por sus discípulos J. Bright[35] y G.E. Wright): que las destrucciones y demás disturbios que señalaron el paso de la edad del bronce a la del hierro constituyen, si no la prueba (se suele usar la expresión *external evidence*, considerada objetiva, contrapuesta a la *internal evidence* de los textos, considerada más fácilmente sujeta a las valoraciones subjetivas de los estudiosos), sí al menos un elemento de gran probabilidad para avalar p.e. la afirmación de Jos 1-12 sobre una conquista a gran escala *manu militari* por parte de «todo Israel». Hasta ahora, y no es el caso de entrar en los detalles de un debate que tuvo

34. J.A. Soggin, *Gerico - anatomia d'una conquista:* Prot 29 (1974) 129-213.
35. J. Bright* 137 ss., en forma notablemente reducida.

lugar en los lejanos años 40, 50 y 60[36], la única localidad que podría encajar válidamente en esa tesis es el *tell* de Jasor (Jos 11), destruido, según las excavaciones, a finales del siglo XIII a.C. Pero tampoco en este caso (el más favorable de todos) se trata de la única explicación posible, sino sólo de una entre muchas verosímiles, en el contexto de los elementos que tenemos a nuestra disposición[37].

*g*) Lo que todavía queda por hacer (y aquí tienen ciertamente razón Mendenhall y Gottwald; pero cfr. ya M. Liverani y recientemente W.G. Dever) es lo que podríamos llamar una reclasificación de los hallazgos de tipo «sociológico» y «económico». A falta de textos políticos, económicos e historiográficos, la arqueología puede ofrecernos las pruebas de cambios étnicos y sociológicos, puede proporcionar informaciones de primera mano sobre la economía, la demografía, el estado de salud, la producción, los alimentos, el uso de animales domésticos, etc. de los habitantes de una determinada localidad, permitiéndonos así hacer comparaciones sincrónicas y diacrónicas con otras regiones. Se trata de un trabajo en gran medida todavía por hacer, y que debería aplicarse desde el principio donde se planifican nuevas excavaciones. Hasta ahora los arqueólogos se han interesado principalmente por problemas cronológicos, en el intento de reconstruir la historia de una región; y el hecho de que tales intentos hayan llegado a resultados poco consistentes aconseja emprender este nuevo camino, en el que probablemente se podrá llegar a nuevos descubrimientos.

*h*) Es precisamente en este campo (cfr. también el apéndice I de D. Conrad) donde la arqueología nos está revelando un cambio sustancial en el paso de la edad del bronce a la del hierro (siglos XIII-XII a.C.): al mosaico de ciudades-estado de las llanuras y de los altiplanos en gran parte deshabitados vienen a sumarse (a veces sustituyendo lo que había) centenares de asentamientos agrícolas y ganaderos en los altiplanos, poco o nada fortificados.

## 6. La formación de las tribus

Uno de los datos seguros a los que han llegado las ciencias bíblicas y orientalísticas modernas es que las tribus de Israel (por lo que se ha

36. Para tales detalles, remito a J.M. Miller, en Hayes-Miller*, cap. IV, 262 ss.
37. R. de Vaux, *A Comprehensive View of the Settlement of the Israelites in Canaan:* Perspective XII,1-2 (1971) 23-33, e *Ibid.*, *Histoire* I, 602 ss.

podido seguir de su historia) se constituyeron en Canaán, es decir, después de la instalación de sus componentes. Ya hemos visto los obstáculos que se interponen en la reconstrucción exacta y detallada de los acontecimientos, pero algunos datos parecen razonablemente ciertos[38].

*a*) Conocemos la existencia de una «montaña de Judá», el altiplano que se extiende desde Jerusalén hacia el sur, hasta alcanzar el Negueb septentrional; y de un «desierto de Judá», la región que desciende del Negueb septentrional hacia el Mar Muerto (cfr. Jos 11,21 y 20,7; 21,11 y 2 Cro 27,4; Jue 1,16 y Sal 63,1). El asunto parece también interesante porque sabemos que la primera denominación incluye a Hebrón, localidad de la que nos consta (ver más arriba pp. 202 s.) que en su origen no estaba habitada por gente de Judá. Denominaciones como «Belén de Judá» (Jue 17,7) se refieren a la región más bien que a la tribu.

*b*) Sabemos de la existencia, en el altiplano central, de una «montaña de Efraín», Jos 20,7 y 21,21; cfr. 1 Re 4,8, donde es el nombre de uno de los distritos salomónicos; existen otros pasos más. Probablemente comprendía la mayor parte del altiplano central. También Benjamín aparece como distrito en 1 Re 4,18. Notemos además la aparente terminación dual de *'efráyim,* frecuente en muchos nombres de lugar.

*c*) En Galilea existía una «montaña de Neftalí», Jos 20,7 y 1 Re 4,15, donde es también un distrito salomónico. En este sentido tenemos varias localidades compuestas de Neftalí: p.e. Cades de Neftalí (Jue 4,6). En 1 Re 4,16, tanto Aser como Isacar aparecen como distritos salomónicos.

*d*) Parece, pues, razonablemente cierto que al menos algunos nombres de tribu derivan directamente del nombre de la región en que se habían ido formando, y son nombres que en parte se prolongan en los de los distritos de Salomón. No ocurre, pues, lo contrario, como podría parecer al lector de los textos. Si la cosa no es del todo cierta, sólo es porque los nombres no han aparecido por ahora en textos extrabíblicos del II milenio a.C.

*e*) Parece que sólo fue Dan quien dio su nombre al territorio que ocupaba: los textos ponen de evidencia que su capital llevaba anteriormente otro nombre: Lais (Jue 18,7) o Lesen (Jos 19,47).

---

38. M. Noth*, parágrafo 5.

## 7. El elemento unificador

Otro problema que lleva interesando a los estudiosos desde hace más de medio siglo es el del elemento común que unía a las tribus de Israel asentadas en sus territorios, el norte bajo el nombre de «Israel» (que más tarde se hizo extensivo a las otras), el sur como «Judá». Una denominación alternativa para el norte es «casa de José». Ya hemos visto más arriba (pp. 73 s.) que Israel y Judá fueron probablemente entidades distintas y separadas en su origen. Y aquí precisamente hay que afrontar la hipótesis de la «liga tribal», llamada también, impropiamente como veremos, «anfictionía». Se trata de un elemento sacado a la luz por primera vez por Max Weber (*Der antike Judentum*, Tubinga 1920, passim), que habla de «confederación» (*Eidgenossenschaft*). Estudiado por otros autores al final y después de la segunda guerra mundial[39], fue después presentado de manera sistemática por M. Noth en uno de sus primeros y con razón famosos trabajos. La tesis, a pesar de su forma claramente hipotética, ha estado en el candelero durante más de 35 años, y todavía sigue gozando de no pocos y siempre importantes defensores. Pero en algunos elementos se ha ido revelando cada vez más problemática.

*a*) Como hemos dicho en repetidas ocasiones, la tradición bíblica que pretende ser normativa nos presenta para la época de la conquista y para la inmediatamente posterior la imagen de un «Israel» que opera de forma unitaria. La tesis aparece también, como veremos en el capítulo siguiente, en la época de los «jueces». En ambos casos su historicidad parece problemática.

*b*) Al carácter unitario de Israel según las tesis oficiales se opone su división en lo que traducimos por «tribu», en hebreo *šébet* o más raramente *maṭṭéh*. Ambos términos indican el «bastón» u objetos con esa forma; prácticamente son sinónimos. Ya hemos aludido brevemente a los problemas sociológicos que encierra esa traducción (pp. 213 ss.).

*c*) Una cosa parece relativamente segura: para el antiguo Israel la «tribu» se componía de personas que reclamaban un antepasado común, un héroe epónimo; en nuestro caso un hijo de Jacob. En consecuencia,

---

39. E. Sellin, *Gilgal*, Leipzig 1917, que habla de *Jahwe-Koalition*, o de *Genossenschaft* (federación); A. Alt, *Eine galiläische Ortsliste in Jos. 19:* ZAW 45 (1927) 59-81: 75 ss. Para el problema, cfr. también O. Bächli, *Nachtrag zum Thema Amphiktyonie:* ThZ 28 (1972) 356 y C.H.J. de Geus... (n. 29).

los miembros de una tribu se aceptaban como parientes en el sentido más amplio del término. Pero sabemos que conceptos genealógicos como éste no reflejan tanto un dato de hecho cuanto un modo de situar socialmente a las personas, un *status symbol* (ver más arriba pp. 142 ss.): san Pablo se consideraba miembro de la tribu de Benjamín cuando ya no se podía hablar de tribu en el sentido étnico del término (Rom 11,1; Fil 3,5).

*d) La «anfictionía»*. El intento más interesante de combinar la tradición bíblica con los datos obtenidos por la investigación moderna es ciertamente el propuesto por M. Noth (1930). El biblista alemán nunca abandonó sus ideas, más bien las fue perfeccionando continuamente. Poco antes de su muerte prematura (1968) pensaba poder presentar una versión actualizada de su hipótesis[40], para entonces puesta en duda por buena parte de los críticos.

1. La analogía que proponía y elaboraba Noth sistemáticamente, después de que otros hubiesen hecho propuestas similares, tenía su punto de partida en las antiguas anfictionías helénicas e itálicas: uniones de grupos autónomos en torno al culto de un santuario común, algo así como unas leyes sagradas. Y Noth descubría precisamente este elemento en las listas véterotestamentarias de las tribus: listas de hijos masculinos de Jacob en Gen 29-30, listas de tribus tal como aparecen en Num 1 y 26. En estas listas podían variar los nombres de los miembros, pero el número doce era constante, como en el caso de los hijos de Jacob. Noth hacía además una importante distinción: las listas que mencionaban todavía como tribu a Leví son más antiguas; aquellas en las que no aparecía, o lo hacía sólo como casta sacerdotal, sin un territorio tribal propio, eran más recientes. En Gen 49 Leví aparece todavía como tribu, mientras que en Dt 33 ya ejercía sólo funciones sacerdotales.

2. El paralelo occidental es ofrecido principalmente por las anfictionías de Apolo en Delfos y de Déméter en File; estaban compuestas de tribus opuestas a las ciudades-estado. Existieron también anfictionías etruscas e itálicas. Pero encontramos asimismo formaciones análogas entre los pueblos vecinos de Israel, cfr. Gen 22,20-24; 25,2.13-16; 36,10-14. También éstas se caracterizaban por un número siempre constante de miembros.

40. Bächli, *art. cit.*

3. Para M. Noth, la verdadera y propia historia de Israel da comienzo con el nacimiento de la liga tribal. Por esta razón comienza su Historia con la liga, considerando las narraciones que la preceden como «tradiciones de la liga» (ver más arriba pp. 62 s.). Recientemente ha sido seguido por G. Buccellati (1967), mientras que A. Malamat (*Die Frühgeshichte Israels:* ThZ 39 [1983] 1-16) llega a resultados análogos aun partiendo de presupuestos diversos.

Por lo que sabemos, era característica de todas las tradiciones la unión de las tribus o de los grupos en torno al santuario común, mediante la institución de la alianza. Cada grupo se responsabilizaba del mantenimiento del santuario un mes al año.

Además cada miembro tenía la obligación de hacerse representar adecuadamente cada vez que la asamblea discutía elementos de interés común.

Por otra parte, el santuario central parece que constituyó un primer paso hacia la unidad, concebida en este caso ya no sólo en categorías religiosas, sino políticas.

4. Según M. Noth (la temática será pronto retomada por G. von Rad, para quien la liga ya no parece ser una hipótesis de trabajo, sino una tesis obvia[41]), la anfictionía israelita fue fundada en circunstancias descritas por un texto que, en sus elementos esenciales, es considerado antiguo: Jos 24. Aquí, la «casa de José», último núcleo llegado a Palestina, indujo a las otras tribus a aceptar el culto a Yahvé, dando así origen a la liga tribal y haciendo de Siquén su santuario central. Los representantes de las tribus, mencionados en Num 1,5-15 y que llevaban el título de *nāśî'* (lit. «príncipe»), se reunían en él a intervalos más o menos regulares.

5. El objeto más importante del culto era el arca de la alianza (ver más arriba pp. 90 s.), probablemente el santuario central de las tribus en sentido estricto (el lugar en que se encontraba podía cambiar). Esto explica que el arca pueda hallarse en santuarios diversos.

6. Una de las funciones de la liga, en la que se manifiesta su relevancia política, era la de dirimir eventuales contenciosos que pu-

41. G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938, 1 ss. y *Deuteronomiumstudien*, Gotinga [2]1948. Son dos estudios que siguen siendo con razón famosos.

diesen surgir entre sus miembros. En Jue 19-21 tenemos un ejemplo. Las tribus proceden al castigo de Benjamín, culpable de no haber querido entregar al tribunal de la liga a los autores de un delito particularmente cruel. Un paralelo fenomenológicamente próximo, aunque muy posterior, es el de la guerra de Anfises, donde el miembro de una anfictionía griega es castigado por haber rehusado entregar a los autores de un sacrilegio. La guerra, acaecida en el 339 a.C., condujo al castigo y a la expulsión del grupo culpable.

7. Los llamados «jueces menores» serían funcionarios de la liga, encargados de llevar a cabo los proyectos comunes.

8. La liga tuvo los días contados en Israel, cuando demostró su insuficiencia frente al ataque concéntrico de los filisteos y los pueblos orientales. Fue entonces cuando hubo de ceder el paso a la monarquía. Pero ésta había heredado no pocos elementos de la liga tribal, p.e. el carácter originalmente precario del propio titular, que dependía claramente de un elemento como los dones carismáticos (un término que uso en el sentido que le atribuye M. Weber), y no de instituciones claramente constituidas. Como ya he sostenido con anterioridad[42], se trataba de algo muy parecido a la institución de la dictadura en la república romana, una función que respondía a necesidades momentáneas que formas más democráticas de gobierno no conseguían afrontar adecuadamente. Progresivamente, y a través de la prolongación del cargo de por vida, se convirtió en el fundamento del nacimiento del imperio.

*e*) La propuesta de Noth, entendida siempre como hipótesis, presentaba (y sigue presentando) notables ventajas:

1. Ante todo conseguía fundir en un solo cuerpo la tradición bíblica y la investigación moderna. Esto explica también su aceptación prácticamente en bloque, casi sin críticas ni reparos. Hasta W.F. Albright y sus discípulos[43] la hicieron suya incondicionalmente, a pesar de las críticas que en otros temas dirigían a A. Alt y a M. Noth. Los expertos de la línea de Albright insistían particularmente en el elemento de la alianza, que habría unido a las tribus entre ellas y con Dios[44].

---

42. J.A. Soggin, *Zur Entwicklung des alttestamentlichen Königtums:* ThZ 15 (1959) 401-418.
43. J. Bright*, cap IV, y especialmente pp. 162 ss.
44. Gottwald, *Tribes...*, en el índice bajo *Alianza*.

2. Por otra parte, dicha propuesta resuelve de manera aparentemente billante el problema histórico de una época de la que poco o nada sabemos.

3. Al mismo tiempo, permitía explicar razonablemente el origen de las fuentes más antiguas del Pentateuco y de la historiografía deuteronomista[45], incluso quizás del ambiente en el que se fue formando el Deuteronomio, y también por tanto el origen de la reforma de Josías[46].

4. Indicaba también claramente dónde había que buscar el origen del culto israelita, de la lucha contra la religión cananea y el sincretismo, de la fe monoteísta y del concepto de alianza.

5. Para G. Buccellati, por otra parte[47], la liga constituía el elemento adecuado para el paso de la sedentarización al Estado. Más aún, en cierto modo constituía ya una forma de Estado.

*f*) Pero en las últimas décadas se han ido poniendo de manifiesto también las desventajas de la propuesta.

1. Para empezar, el concepto mismo de «anfictionía», un término que ya resulta de por sí poco claro respecto al mundo clásico (como ha señalado recientemente Lemche), presupone, como lo indica su etimología, la residencia en torno a un santuario. Ahora bien, por lo que respecta a Israel, se ha postulado con frecuencia la existencia de un santuario de esas características (p.e. por quienes lo identificaban sin más con el arca, que habría sido trasladada de un templo a otro), pero nunca ha sido adecuadamente demostrada, y no parece por lo demás demostrable en el estado actual de las fuentes. La Biblia hebrea insiste más bien en el número constante de los miembros (pero tampoco esto sucede siempre, ver más abajo pp. 231 ss.), un elemento que en las anfictionías griegas e itálicas parece más bien secundario: también aquí puede variar el número de los miembros. Por este motivo, Buccellati, que defiende por otra parte el concepto de liga tribal[48], propone prescindir del término «anfictionía» por inadecuado. De este modo sólo

45. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948 y G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938.
46. E.W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford-Filadelfia 1967, 48 ss.
47. G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria*, Roma 1967, 111 ss.
48. G. Buccellati, *op. & loc. citt.*

quedaría el paralelismo en el ámbito fenomenológico, paralelismo evidentemente esencial.

2. La distinción de las listas en virtud de que Leví sea mencionado como tribu o como casta sacerdotal, es válida en el plano de la historia de las tradiciones, pero no en el historiográfico. Por lo demás, los capítulos 1 y 26 de Números no son textos antiguos, sino que pertenecen notoriamente a P, y reflejan ulteriores adaptaciones sacerdotales favorables a Judá y a su posición postexílica en general. También el problema «Leví tribu/Leví sacerdote» es particularmente complejo, y existen razones para afirmar que el sacerdocio levítico no tiene nada que ver con una tribu de Leví, suponiendo además que ésta haya tenido existencia histórica. La tradición bíblica que quiere explicar el paso del grupo étnico al sacerdocio tiene más sentido si la entendemos como una racionalización posterior, no como el recuerdo tradicional de acontecimientos reales.

3. Como ya hemos dicho, el número doce implica totalidad, plenitud; no se trata de un dato real. Pues bien, esa cifra no aparece en la Biblia con la constancia que pretende Noth. El Cántico de Débora (Jue 5), cuya fase más antigua no puede ser posterior al siglo IX a.C. [49], menciona sólo diez tribus; y en la lista faltan Judá y Simeón, tal vez Gad (si no lo identificamos con Galaad), Manasés (siempre que no lo identifiquemos con Makir) y naturalmente Leví. Por un lado, esto excluye a todo el Sur (como podía esperarse); por otro, presupone, si incluímos el Sur, un número superior a doce. El problema planteado por el Cántico de Débora, un documento notablemente antiguo, nunca ha sido afrontado adecuadamente por Noth y por quienes defienden la hipótesis.

4. Según otra tesis de Noth, la figura de Saúl difiere muy poco de la de los jueces que le precedieron [50]. Pero entre estos últimos y el primer rey de Israel se da una ruptura de fondo, una clara solución de continuidad respecto al pasado.

5. Finalmente, carecen de justificación las especulaciones que tuvieron lugar en los años 50 y 60 sobre órganos y funcionarios propios

---

49. J.A. Soggin, *Judges..., ad loc.*, y ***Bemerkungen zum Deboralied, Richter Kap. 5:*** ThLZ 106 (1981) 625-639. Respecto al valor del número doce, cfr. C.H.J. de Geus, *The Tribes of Israel,* Assen 1976, 117.

50. G. Buccellati, *Cities and Nations...*, 127 y 195-200, contra mis estudios anteriores.

de la liga, a la que se atribuía una verdadera y propia organización burocrática de gobierno.

*g*) Se imponen algunas *consideraciones conclusivas*.

1. Israel reconstruyó en una época posterior la estructura del período que precedió a la monarquía, hablando en términos de una liga tribal. En algunos casos se esforzó por incluir entre ellas a Judá, pero en el antiguo texto de Jue 5 está ausente todo el Sur. Resulta, pues, evidente que el recuerdo de la liga se basa en tradiciones diversas, a menudo contradictorias.

2. Por otra parte, la hipótesis de una liga tribal no parece manifiestamente absurda o anacrónica; tanto es así que Buccellati la considera el órgano a través del cual llega Israel a constituirse en Estado. Un estudioso como Rudolf Smend, que no peca precisamente de conservador, señala con razón que la eliminación de la hipótesis de la liga nos deja prácticamente sin noticia alguna de una época que la tradición de Israel ha considerado siempre formativa y fundamental para la historia, o mejor la protohistoria, del pueblo. Y en época todavía más reciente, un estudioso crítico como F. Crüsemann señala también que una transformación de la hipótesis que llevase a su eliminación dejaría un vacío efectivo en la historia más antigua de Israel. Crüsemann intenta colmar ese eventual vacío relacionando el Israel anterior a la monarquía con las llamadas sociedades «segmentadas» del Africa negra (una tesis a la que ya hemos aludido), no dirigidas por órgano central alguno, de tendencia esencialmente centrífuga, constreñidas a darse a sí mismas órganos centrales de gobierno sólo ante estímulos externos[51].

3. Pero está claro que no hay forma alguna de verificar la tesis de la liga tribal, y tampoco la de la sociedad segmentada. La primera tiene la ventaja evidente de tener tras de sí a la tradición bíblica; la segunda se basa en la confrontación, y tiene sus obvios límites en la distancia cronológica y geográfica. Sin embargo, sigue siendo sustancialmente

---

51. C. Schäfer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament*, Berlín 1983, 333 ss. y 425 s., ha reexaminado el problema de las relaciones del Israel premonárquico con las sociedades «segmentadas»; cfr. anteriormente F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum*, Neukirchen 1978, 200-208, y todavía antes A. Malamat, *Tribal Societies: Biblical Genealogies and African Lineage Systems:* Archives européens de sociologie 14 (1973) 126-136. Se trata obviamente de una dirección en la que merece la pena seguir investigando, dadas las numerosas analogías descubiertas entre las organizaciones de los dos grupos, difícilmente debidas a la casualidad.

cierto que la hipótesis de Noth, y especialmente tal como ha sido desarrollada posteriormente, no es capaz de llevar el peso que se le quiere cargar encima. El reciente estudio de la profesora Meyers admite la existencia de una liga tribal en la región de Galilea con anterioridad a la monarquía.

4. Como hemos dicho de paso al comienzo de este estudio, la tesis de una liga tribal protohistórica, una especie de gobierno teocrático en torno a un santuario central vagamente definido, responde más bien a la situación post-exílica, donde el santuario central único ya es una realidad. No importa a este respecto que la hierocracia post-exílica deba ser fechada 200 años después de la fecha que tradicionalmente se proponía (ver más abajo pp. 365 ss.). Que el concepto de liga tribal haya sido repropuesto como consecuencia de relecturas y reformulaciones precisamente en esta época, no es más que una consecuencia lógica. Pero no tenemos datos sobre su realidad histórica que nos permitan hacer una valoración que tenga un mínimo de probabilidad, al menos en el estado actual de la investigación.

# Capítulo VIII
# LOS JUECES

## 1. Jueces-Suffetes

En el esquema historiográfico de la Biblia hebrea, el libro de los «Jueces» sigue a las narraciones de la conquista. La temática que pretende proponer a sus lectores es la de defender de enemigos internos (cananeos de las ciudades-estado) y externos (pueblos confinantes) el territorio obtenido en las operaciones precedentes. Los filisteos no aparecen todavía en escena, por lo que es posible suponer la existencia de tradiciones anteriores a su llegada a la región, o debidas quizás a una redacción precisa, que trata de evitar anacronismos, lo contrario a lo que sucede por ejemplo en las narraciones patriarcales (ver más arriba pp. 138 s.).

*a*) El título del libro induce a engaño al lector que no está al corriente del significado del término *šôfēṭ* en el mundo semítico occidental, pues los Jueces de Israel no tienen prácticamente nada que ver con actividades de tipo forense. Sólo una vez se dice de Débora (4,4 s.) que actuaba en esta línea, pero eso tiene lugar antes de su llamada a la judicatura. Los Jueces aparecen más bien relacionados con funciones de gobierno, al menos aquellos que por conveniencia son llamados «mayores» y que revisten siempre funciones de liderazgo en contextos político-militares.

*b*) Otros Jueces, en cambio, son llamados «menores». De ellos conservamos breves noticias de tipo folclórico-anecdótico, sin que sepamos exactamente cuáles eran sus competencias y por qué han sido transmitidas sus historias. Hace pocos años[1] he tratado de explicar estos

---

1. J.A. Soggin, *Das Amt der «Kleinen Richter» in Israel:* VT 30 (1980) 245-248.

elementos recurriendo a la hipótesis de que sus funciones eran parecidas a las de los «epónimos» en el mundo púnico, es decir, como elementos relacionados con el sistema de datación. Habremos de suponer que, como en Cartago, la datación tenía lugar mediante frases del tipo: «En el año del juez (o de los jueces) $NP_1$ y $NP_2$...». Pero no son más que suposiciones.

*c*) Como hemos dicho antes, la traducción «Jueces» no ofrece un cuadro real al lector no preparado, aun siendo tan antigua como la traducción κριταί de los LXX. El término hebreo *šôfēṭ*, pl. *šôfeṭîm*, aparece también en fenicio-púnico y ha sido transcrito como *suffetes* por los historiadores romanos de la época de las guerras púnicas, con referencia a los magistrados supremos de Cartago. Tal conexión de la raíz con la magistratura suprema aparece ya entre los seminómadas semítico-occidentales atestiguados en Mari (siglo XVIII a.C.), en Ugarit y también en hebreo, donde se trata sin embargo de un arcaísmo. En otras palabras, según la reconstrucción que solía hacer Israel de su pasado, los miembros de la liga tribal elegían un guía con plenos poderes en caso de grave peligro. Su tarea consistía en afrontar el peligro y en coordinar los esfuerzos comunes. El hecho de que se le confiriesen plenos poderes significaba evidentemente que las tribus renunciaban, aunque sólo fuera por un tiempo determinado, a la propia autonomía e independencia. Y, como pretenden algunos autores, de las raíces de esta institución nacería la monarquía, con Saúl como elemento de transición. Pero también hemos visto lo problemática que resulta tal reconstrucción de los acontecimientos: evidentemente, una cosa es la idea que Israel tenía de su pasado y otra lo que podemos reconstruir con métodos historiográficos científico-críticos (aunque casi nunca podemos hacerlo por falta de fuentes adecuadas).

*d*) Pero las narraciones que originalmente constituían el núcleo de los Jueces han sido sometidas a una nueva reelaboración, que ha pretendido reconocer en ellos elementos «carismáticos», en cuanto que estaban dotados del «Espíritu de Yahvé». Evidentemente esta definición no debe ser entendida en el sentido que adquirirá más tarde en la Iglesia cristiana primitiva, y menos todavía en los movimientos religiosos modernos que se definen como tales, sino en el sentido que le dio Max Weber[2]. Se trata de los siguientes textos: Jue 3,10; 6,34; 11,29; 13,25;

---

2. M. Weber, *Das antike Judentum*, Tubinga [2]1921, 52 ss. y 92 ss.; y *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga [4]1956, I 140 ss., II 662 ss.

14,6.19; 15,14, que dicen que el «Espíritu de Yahvé» vino sobre la persona de uno de los Jueces. Esta explicación quiere evidentemente sustraer sus capacidades al elemento humano y atribuirlas a una intervención directa divina. En lugar de ser convocada la asamblea de la liga para que ponga a prueba y reconozca a sus propios guías, éstos son investidos de un poder que viene directamente de Dios. Evidentemente se trata no de recuerdos de épocas pasadas, sino de una explicación en clave teológica de lo que originalmente era un hecho puramente secular: que algunos grupos aliados elegían un guía común en una situación particularmente difícil. Y tal reelaboración de la Judicatura encaja perfectamente en lo que es la tesis central del «cuerpo» del libro. Así, en 2,6-16,31 cada uno de los episodios aparece encuadrado por una introducción y un epílogo. La introducción explica la aparición del personaje en términos claramente tomados de la teología deuteronomista, como una respuesta divina al grito de dolor del pueblo oprimido, opresión a la que se ha visto sometido por sus propias culpas: Dios mismo lo ha entregado en manos de sus enemigos. El ejemplo es eficaz para ver cómo trabajaban los historiadores deuteronomistas.

## 2. Cronología

Como ocurre con todas las leyendas de la protohistoria israelita, una de las dificultades mayores la constituye la cronología. En mi comentario me he ocupado con detalle de este problema, por lo que ofrezco aquí sólo un breve resumen.

*a*) La cronología de los Jueces, tal como nos la ofrece el libro, se expresa bien en cifras estereotipadas (el número 40, sus múltiplos y submúltiplos, como ocurre generalmente en la obra deuteronomista) bien en cifras citadas fuera de su contexto. Las primeras pertenecen a la reconstrucción histórico-teológica del Deuteronomio y el deuteronomista, que trata de explicar a las generaciones del exilio y de la restauración las razones de la deportación, de la caída de la casa real (ésta para no volver a levantarse) en el 587/586 y finalmente la pérdida de la independencia política: tragedias nacionales que parecían anular todas las promesas divinas del pasado y acreditar más bien la tesis de que el Dios de Israel había sido derrotado por los dioses del vencedor. Pues bien, la obra sostiene que no ha sido la debilidad de Yahvé, sino su fuerza, la que ha provocado el juicio: Dios ha querido castigar al pueblo por sus infidelidades, un fenómeno comprobable desde su protohistoria, antes del comienzo de la monarquía. Los episodios de Jueces

que hemos mencionado son los primeros elementos portadores de tal doctrina histórico-teológica[3].

*b*) Aunque no es posible reconstruir una cronología del Israel anterior a la monarquía, al menos podemos tratar de ver de qué modo y con qué criterios han sido recopilados los datos que nos han sido transmitidos. En mi comentario presento sobre todo los datos cronológicos tal como aparecen en Jueces, tratando después de reconstruir de forma sistemática el modo en que se insertan en el contexto general de la cronología que va de los patriarcas a los primeros reyes[4].

## 3. **Primeros «Jueces»**

*a*) Un primer enemigo, mencionado en 3,7-11, lleva el nombre de Cusán Risatain, a quien hace frente el juez Otoniel. A pesar de los intentos de identificar al primer personaje, la narración no parece tener fundamento alguno en la historia del Próximo Oriente antiguo.

*b*) Más importante parece el episodio de Eglón y del juez Eud (3,12-30). El relato tiene un contenido truculento, con elementos humorísticos grotescos, más bien vulgares para nuestro gusto. En el plano topográfico no es, en cambio, muy preciso: Jericó no es llamada por su nombre, sino con la perífrasis «Ciudad de las Palmeras» (v. 13), tal vez para que el relato encaje en lo narrado en Jos 6. Tampoco parece muy preciso en el plano étnico: además de los moabitas, son mencionados en el mismo versículo también amalecitas y amonitas. El relato carece también de incisividad en la descripción de los personajes; el enemigo es ridículo y tosco, gordo y simplón, con un nombre burlesco que podríamos traducir por «ternero». Y son precisamente estos elementos, que hacen históricamente sospechoso el relato, los que constituyen su principal característica literaria.

Resulta, por tanto, difícil recabar del relato noticias de tipo histórico: por ejemplo, si Moab, en un determinado momento de su historia, pero ciertamente próximo a la época de su sedentarización, trató de extenderse hacia el oeste, hasta abarcar también los territorios cisjordanos

---

3. L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen 1969, 7 ss. ha formulado esta teoría de forma ya clásica.

4. Cfr. W. Richter, *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomistischen Epoche*, Bonn 1964; y mi *Judges...*, 8 s. y 10 ss.

en torno a Jericó; y hasta qué punto tomó posesión del territorio transjordano que la tradición bíblica atribuye en cambio a Rubén (ver más arriba pp. 206 ss.). Por otra parte, si eliminamos el marco deuteronomista, tenemos una narración prácticamente completa, tal vez desprovista de unos pocos elementos al principio y de algún otro al final. Es difícil decir hasta qué punto puede ser considerado Eud el protagonista de una narración heroica. El predominio de elementos humorísticos exige por ahora prudencia.

*c*) Sangar ben Anat es un personaje desconocido. No resulta fácil determinar si el nombre de la divinidad cananea (Anat) quiere indicar descendencia de la misma o si (más probablemente) se refiere a que el personaje desciende de una de tantas localidades compuestas con dicho nombre. A pesar de estas dificultades, el personaje resulta interesante, pues con él oímos hablar por vez primera de los filisteos, a quienes habría derrotado. Podría tratarse de un cananeo aliado con Israel para combatir a un enemigo común, exactamente como más tarde encontramos una coalición cananea capitaneada probablemente por un filisteo para luchar contra Israel (Jue 4-5). Nada más podemos decir. Ni siquiera es seguro el origen del nombre, hasta el punto que unos especialistas piensan en una proveniencia hurrita y otros en un origen cananeo. Sangar es, pues, una figura problemática en el plano histórico (cfr. 3,31).

## 4. La batalla de la llanura

Examinaremos ahora un episodio importantísimo por sus implicaciones políticas y por las deducciones a las que permite llegar. Se trata de la batalla en la llanura de Esdrelón (Jue 4-5) entre Israel y una coalición cananea compuesta por miembros no mencionados y capitaneada por un tal Sísara.

*a*) Los detalles pueden comprobarse en las obras citadas en la bibliografía. Aquí nos basta con señalar los siguientes elementos:

Aunque los caps. 4-5 se refieren obviamente al mismo episodio, difieren en cambio en la lista de los grupos comprometidos en la batalla. En 4,6.10 se habla sólo de las tribus de Zabulón y Neftalí; en 5,14 ss. aparecen, además de éstas, las de Efraín, Benjamín, Makir (tal vez Manasés) e Isacar. Parece que Ruben, Galaad (tal vez Gad), Dan y Aser no respondieron a la invitación. Tenemos, pues, en el segundo caso un total de 10 tribus, con la ausencia de todo el Sur y de Leví.

También la topografía de la batalla varía de versión a versión. En 4,6 se habla de los alrededores del monte Tabor (coord. 137-232), en el confín sureste de las dos primeras tribus mencionadas; 5,19 habla, en cambio, de los alrededores de Tanac (coord. 171-214), unos quince kilómetros más hacia el suroeste en línea recta, una distancia en modo alguno insignificante para recorrerla a pie o en carro de guerra.

En 4,14 se quiere hacer de la batalla un episodio de guerra santa, de ahí que sea descrita en tonos grises; en el cap. 5, en cambio, es descrita en tonos épico-heroicos.

El episodio ha sido, pues, narrado dos veces, pero con notables variantes, y no resulta fácil decir cuál de las dos refleja la tradición más antigua. Como texto, el canto es evidentemente más antiguo, pero el asunto no es muy seguro en el plano histórico-tradicional.

En 5,6-8 encontramos útiles indicaciones sobre las causas de la batalla, siempre que aceptemos la traducción que he propuesto en algunos artículos (ver bibliografía) tratando de restaurar este difícil texto. Si es verdad que, antes de la batalla, «el tráfico había cesado y quien se ponía en camino escogía senderos tortuosos», mientras que los dirigentes de Israel no sabían cómo afrontar la emergencia, entonces es evidente que el propósito de la batalla (y probablemente de la guerra de la que formaba parte, aunque nada se dice de ésta) era el de restablecer las comunicaciones entre las tribus del altiplano central y las de Galilea, que pasaban a través de la llanura, es decir, por los territorios de las ciudades-estado no ocupadas.

También los detalles de la muerte de Sísara varían de una versión a otra (cfr. 4,21 y 5,26). Pero es posible que el primero no haya entendido bien el difícil texto y las expresiones arcaicas y poéticas del segundo.

Otro elemento no muy claro es el de la relación entre 4,2, con Yabín de Jasor, que lleva el improbable título de «rey de Canaán», y Jos 11,1 s. Probablemente se trata de un añadido editorial deuteronomista, y por tanto tardío.

*b*) Ninguno de los dos textos nos ofrece dato alguno cronológico. Por eso resulta difícil encontrar un contexto en el que situar la batalla. Pero buena parte de los autores propone, sin indicar razones sustanciales, una fecha en torno al 1125 a.C. Hay que señalar, sin embargo, la propuesta hecha por A.D.H. Mayes a finales de los 60 y reformulada

en los 70[5]: suprimir la batalla de este contexto indeterminado y situarla en cambio en el contexto de las luchas entre Israel y los filisteos.

Tomemos como punto de partida el nombre del capitán Sísara, que ciertamente no es semítico, sino de una región de Asia Menor. En tal caso es posible asociar al personaje con los «pueblos del mar» (ver más arriba pp. 87 ss.) y ver en el adversario bélico de Israel una coalición cananea capitaneada por un filisteo.

En tal caso, parece razonable situar la batalla poco antes de la narrada en 1 Sam 4, es decir, en las últimas décadas del II milenio, un siglo después de la fecha mencionada más arriba. Según 1 Sam 4, Israel sufrió a manos de los filisteos una terrible derrota, en la que el enemigo capturó incluso el arca de la alianza; y aquí empezó a gestarse el proceso que, en poco tiempo, condujo a Israel al Estado monárquico (ver más arriba pp. 81 ss.).

En otras palabras, Israel habría conseguido en un primer momento una aplastante victoria sobre la coalición, y no tanto por una superioridad intrínseca cuanto por un elemento imprevisible: un fuerte aguacero (algo muy raro en la región; ver más arriba pp. 28 s.) impidió maniobrar a los carros de guerra cananeos y filisteos, transformando la región en un pantano. Los ocupantes no tuvieron otra alternativa que huir a pie, pero acabaron siendo alcanzados y masacrados por los israelitas, o bien por grupos seminómadas que merodeaban por la zona (cfr. el episodio de Sísara y Yael, 4,15 ss. y 5,20 ss.). Sólo así podemos explicar la fuga a pie de los derrotados, cuando el uso del carro les habría dado una evidente ventaja. No hay que extrañarse que Israel considerase milagroso el acontecimiento.

Pero, como ya hemos dicho, el éxito de Israel debió de durar poco: las comunicaciones entre el centro y Galilea parecían haber quedado restablecidas, pero pronto fue reconquistado el terreno por la coalición cananeo-filistea (ver más arriba pp. 81 ss.). Y de su aplastante victoria surgió la monarquía israelita. Pero también la batalla en las alturas del Gelboé, donde perdieron la vida Saúl y tres de sus hijos (ver más arriba p. 85) y el ejército de Israel fue totalmente destruido, demuestra la existencia casi segura de una relación de alianza entre las ciudades-estado cananeas y los filisteos, o al menos de unas buenas relaciones

---

5. A.D.H. Mayes, *The Historical Context of the Battle against Sisera:* VT 19 (1969) 353-360 e *Israel in the Period of the Judges*, Londres-Filadelfia 1974, cap. III.

entre sí, de modo que los filisteos podían transitar libremente por la región y abastecer a sus tropas. De ese modo, podían atacar a Israel en el sitio y el momento que consideraban oportunos. Sólo en tiempos de David se pondrá fin a tal situación (ver más arriba pp. 94 ss.), en unas circunstancias que ignoramos.

## 5. Gedeón

Los capítulos 6-8 hablan de las empresas de Gedeón contra depredadores madianitas y sus aliados transjordanos, que invadían el territorio de Israel para destruir sus cosechas y robar su ganado.

Las tradiciones sobre Gedeón constituyen un complejo no fácil de analizar. La mayor dificultad radica en la variedad de temas y motivos, ligados a veces con el principal sólo de forma precaria, y en las claras contradicciones, señal de reelaboraciones posteriores.

Un primer elemento tejido en la narración es el de la fundación del santuario de Ofrá (tal vez *eṭ-ṭayībe* coord. 192-223, o *'affûlāh,* coord. 177-223[6]) en 6,11-24. La tradición parece ser pre-deuteronomista, dado que, con la reforma de Josías (ver. 305 ss.), fueron eliminados este tipo de santuarios, por lo que difícilmente se explicaría el interés del texto por él.

Otro tema es el de la lucha antisincretista por parte de Gedeón, que demuele y profana el santuario local de Baal (6,25-32). Tal elemento podría ser antiguo, aunque probablemente no anterior a la época de Elías y Eliseo, cuando parece que empezó a enconarse el problema del sincretismo (ver más abajo pp. 269 ss.). Pero, en la economía actual del relato, Gedeón, antes de iniciar su campaña, cumple con una serie de actos purificadores y propiciatorios, que lo convierten en héroe de la fe ante Dios y ante los hombres.

Otro elemento que complica el relato es el del doble nombre del héroe: Gedeón y Yerubaal. El segundo es importante para el siguiente episodio de Abimélec (cap. 9). Según el relato, le pusieron el nombre de Yerubaal tras la profanación del santuario de Baal, en virtud de una etimología popular que lo ponía en relación con la acción perpetrada.

6. Esta última es la propuesta de Y. Aharoni, *The Land...*, 263.

La batalla contra los madianitas y sus aliados es descrita después de que asistamos a una serie de tergiversaciones y dilaciones; pero no se trata de factores objetivos que hubieran aconsejado retrasar el momento del ataque, sino de elementos literarios y teológicos, sobre todo la necesidad de unir la tradición pan-israelita y la tradición de hecho recibida: que en la batalla habían combatido sólo Gedeón y sus trescientos abiezeritas (7,1-8). Por otra parte, con la unión de las dos tradiciones, se pretende dar gloria sólo a Dios, no al valor y a la capacidad de los hombres. Resuelto el problema de una manera igualmente literaria, la batalla puede finalmente comenzar.

En 7,16-22 Gedeón inicia el ataque, usando una estratagema que hará que los madianitas se maten entre sí y que los supervivientes, aterrorizados, emprendan la fuga.

El punto de partida de la operación es la fuente de Jarod (actualmente en hebreo *'ên ḥ$^{a}$rôd,* en árabe *'ein ğālūd,* coord. 184-217), al norte de la cual se encontraba el campamento de Gedeón, y la colina de Moré, probablemente *ğebel nebīdāḥi* (coord. 184-225), a cuyos pies acampaban los madianitas. Las indicaciones topográficas no son siempre precisas y el texto está a veces corrompido; las que presentamos se basan en la reconstrucción del texto.

El enemigo derrotado es perseguido por Cisjordania y Transjordania; sus capitanes son asesinados. El texto nos lleva muy lejos, si identificamos el *qarqôr* de 8,10 con el *qarqār* cercano a Petra (coord. 205-020) o incluso con el *qaraqīr* de *wādī sirḥān,* en el *heğiaz* del norte, en la gran pista caravanera.

Al final de la empresa y tras volver victorioso a casa, Gedeón rechazó la oferta de la realeza que le hicieron sus compatriotas (8,22-32).

Parece difícil a todas luces emitir un juicio historiográfico sobre las hazañas de Gedeón. Si miramos las cosas de cerca, resulta interesante ver cómo el texto elimina de por sí la tesis oficial pan-israelita (7,1 ss.) y reduce la batalla y la expedición a un episodio meramente local, limitado a los grupos residentes en la zona. Por lo demás, no habría dificultad en admitir que ciertos grupos en Israel, apenas instalados, tuvieron problemas con otras poblaciones (presentados aquí esencialmente como grupos de depredadores provenientes de Transjordania) con derechos tradicionales de pastos y trashumancia; y tales derechos habrían sido puestos en peligro por la presencia en la zona de un nuevo núcleo étnico. Y dado que se trataba de un problema del que dependía la subsistencia de estos grupos, no puede extrañar que estallase una

lucha sin cuartel. Aquí nos ha sido transmitido un episodio de tales luchas, aunque la transmisión tiene lugar en una clave notablemente distinta de la que debió de tener originalmente.

## 6. Abimélec

Jue 9, que habla de Abimélec, rey de Siquén, nos transporta a un ambiente totalmente distinto. Para empezar, el protagonista no tiene nada que ver con los Jueces, sino que es soberano de una ciudad-estado cananea mencionada también fuera de la Biblia, especialmente en las cartas de El-Amarna. Abimélec, por tanto, no tiene responsabilidad política alguna en Israel.

La redacción del libro de los Jueces ha introducido aquí el episodio de Abimélec porque había identificado a Gedeón con Yerubaal, padre a su vez del héroe de la narración. El puente hacia el capítulo 9 tiene lugar en 8,29-31, un texto que relaciona a Gedeón-Yerubaal con la localidad de Siquén (hoy *tell-balāṭa,* coord. 176-179, un suburbio oriental de Nablus) a través de la anónima *pîlegeš* de Gedeón, un término traducido generalmente por «concubina», pero relacionado seguramente con un estado superior de concubinato, en cuanto que la mujer era considerada legítima, aunque fuese de clase inferior, y la unión confería a la descendencia derechos particulares[7].

Este género en el que se mezclan personajes y narraciones bien distintos aparece con frecuencia en todas las literaturas orientales y occidentales antiguas, y es casi siempre secundario.

Abimélec habría alcanzado la realeza sobre la ciudad-estado de Siquén mediante un compló en el que, con la ayuda de la asamblea de notables de la ciudad (ver más arriba pp. 36 ss.), habría conseguido eliminar a los setenta hijos de Gedeón, sus hermanastros[8].

Si lo comparamos con otras narraciones de Jueces, nuestro relato se caracteriza sobre todo por su temática esencialmente política: un

---

7. Ver el tema en H.-W. Jüngling, *Richter 19 - Plädoyer für das Königtum,* Roma 1981, 80 ss.

8. La cifra indica una gran cantidad; no debe tomarse, por tanto, al pie de la letra, cfr. Jue 1,7; 2 Re 10,1 y la inscripción de Panamuwa II (KAI 215, SSI II,14: línea 3) de la segunda mitad del siglo VIII a.C. Sobre el tema, cfr. F.C. Fensham, *The Numeral Seventy in the Old Testament and the Family of Jerubbaal, Ahad Panamuwa and Athirat:* PEQ 109 (1977) 113-115.

compló que conduce a la coronación de un soberano, una asamblea que tiene el derecho de establecer quién deberá ser el nuevo rey (se supone evidentemente que el trono ha estado vacante y sin sucesores legítimos), una serie de rebeliones en relación con el nuevo rey, que es asesinado cuando intenta reprimir una de ellas. El teatro de las operaciones es la ciudad-estado de Siquén; sus protagonistas son por un lado el nuevo rey, por otro la asamblea, que parece tener derechos más bien precisos en el ámbito constitucional, p.e. el de nombrar o deponer a un soberano. Por todo esto parece verosímil que, al menos en el estrato más antiguo, estemos ante un relato que puede remontarse a una antigua crónica de los acontecimientos, y que nos permite echar una breve ojeada en el interior de una ciudad-estado cananea en el momento de la conquista israelita o poco después[9]. Pero esta tradición aparece radicalmente ampliada por elementos novelados y por una reelaboración deuteronomista más bien discreta, a la que probablemente debemos la transmisión de este importante texto.

Una vez conseguido el poder de la manera señalada, el rey se enemistó pronto con la asamblea de la ciudad por motivos que no pueden escapar a la conjetura. A la ruptura siguió una abierta rebelión. El v. 22 nos ofrece un interesante dato cronológico: el reino duró sólo tres años. En cualquier caso, el rey consiguió frenar la rebelión mediante dos expediciones contra la ciudad (vv. 30-41 y 42,45), que dejó en ruinas.

El propio rey caería después, herido de muerte, durante el asedio de un suburbio occidental (¿o septentrional?, cfr. las líneas siguientes) de Siquén, la Torre de Siquén (*migdal šᵉkém*, vv. 46 ss.), que hay que distinguir ciertamente de la capital, a pesar de pertenecer al territorio de la ciudad-estado[10]. He tratado de identificarla de forma puramente hipotética con *tell ṣufār* (*ṣufān*), situado en los límites occidentales de la actual Nablus (coord. 173-182)[11]. Hoy día, tras las campañas ar-

---

9. Esta es la tesis que he defendido en *Il regno di Abimelek in Sichem («Giudici», IX)*, en *Studi in onore di Edoardo Volterra*, Milán 1972, VI, 161-189, un ensayo que necesita una sustancial revisión, después de los años transcurridos desde su envío a la imprenta (fue entregado a finales de los años 60).

10. Ver mis *Bemerkungen zur alttestamentlichen Topographie Sichems, mit besonderem Bezug auf Jdc 9:* ZDPV 83 (1967) 183-198.

11. La tendencia casi general es la de identificar las dos localidades, así Y. Aharoni, *The Land...*, 264 s. Pero ya he explicado en mi artículo de la nota precedente y en *Judges...*, 192 s. por qué debe de tratarse de dos localidades distintas, cfr. ya E. T:auaubler, *Biblische Studien*, Tubinga 1958, 276-282.

queológicas de 1982 y 1983 en el monte Ebal, al norte de Nablus, me inclinaría a identificarla más bien con el conjunto formado por un recinto que contiene un templo-torre (*migdāl*), fechado en la edad del hierro (comunicación oral de Mazar). Pero habrá que esperar a la publicación provisional de los datos por parte de la expedición israelita.

Las excavaciones realizadas por la expedición americana Drew-McCormick & ASOR en los años 50 y 60 confirman la destrucción de la localidad hacia finales del siglo XII a.C. [12]; y hay que tomar seriamente en consideración la eventualidad de que se trate de la descrita en nuestro capítulo.

## 7. **Jefté**

Con Jefté somos llevados por primera vez en el libro de los Jueces a Transjordania, a la región septentrional, teatro, según la tradición, de luchas entre israelitas y amonitas. Los textos se encuentran en Jue 10,6-12,6 y tienen por protagonista precisamente a Jefté.

Las localidades mencionadas al comienzo del texto (10,17) todavía no han sido identificadas [13]. Tob (11,3) es identificada con la actual *eṭ-ṭayībeh* (coord. 266-218), pero siempre en el plano de la conjetura.

A la escasa precisión en el plano topográfico se une el elemento fabuloso, anecdótico: el héroe, expulsado de la familia por ser considerado ilegítimo (11,1-3), es reclamado más tarde y nombrado comandante de las tropas de Israel. En el prólogo deuteronomista (10,6-16) y en otros puntos del relato aparecen consideraciones de tipo teológico, pero nunca en relación con la persona del héroe. No se menciona ningún nombre de los amonitas, contrariamente a cuanto sucede p.e. en 1 Sam 11,1 ss. y 2 Sam 10,1 ss.

La forma en que es presentado Jefté resulta algo contradictoria: por un lado actúa con mucha circunspección, por otro lo vemos portarse con poca prudencia.

Obra con circunspección cuando en 11,12-18 entabla conversaciones con los amonitas, con el fin de arreglar pacíficamente las diferen-

---

12. G.E. Wright, *Shechem. The Biography of a Biblical City*, Nueva York 1965, 101 ss. y 122, con un informe exhaustivo y una bibliografía sobre las excavaciones.
13. Intento en Y. Aharoni, *The Land...*, 265, pero sin dar las coordenadas.

cias. Pero el texto que habla de tales conversaciones es una composición que recuerda sustancialmente a Dt 2 y a los últimos capítulos de Números, cuyos elementos tiende, en cambio, a confundir sin advertir las contradicciones en las que incurre[14]. En el relato prevalece la reflexión teológica, evidente producto de consideraciones sobre el texto por parte de P y, por tanto, probablemente posterior a éste. Todo esto dificulta la búsqueda de elementos histórico-geográficos y topográficos en esta sección que no sean genéricos: el conjunto tiene todo el aspecto de una novela edificante, no de una narración de tipo histórico.

Jefté obra, en cambio, de manera imprudente cuando en 11,29-40 hace voto de sacrificar, en caso de que venza, a la primera persona que encuentre en su camino al llegar a casa. Como es bien sabido, esa persona fue su única hija, que nunca es llamada por su nombre. El interés del narrador se centra en el drama familiar, por un lado, y en la costumbre de llorar a la infeliz muchacha, por el otro, más que en detalles relacionados con la historia y la topografía de los acontecimientos. Así, sólo en 11,33 oímos hablar de la batalla y de la victoria, aunque también aquí se trata de detalles problemáticos: resulta imposible recabar información del texto, a no ser la posibilidad de que la batalla tuviera lugar en los alrededores de Rabat Ammón, la actual Amán, capital de Jordania[15].

La historia de Jefté concluye con un episodio de guerra civil entre Efraín y el grupo de Jefté, ganada por este último. Pero los paralelos con 8,1-3 son numerosos y evidentes, sólo que cuanto allí se cuenta aparece en estrecha relación con los hechos narrados, cosa que no sucede aquí.

En casos como éste no tiene mucho sentido plantearse el problema de la historicidad, dado que ni siquiera las tradiciones contadas parecen ser antiguas.

## 8. Sansón

Las coloristas leyendas en torno a la persona de Sansón nos conducen de nuevo a un ambiente distinto.

---

14. Para más detalles, cfr. mi *Judges...*, 210 ss.
15. Para más detalles y los distintos intentos de solución, cfr. S. Mittmann, *Aroer, Minnith und Abel Keramim:* ZDPV 85 (1969) 63-75.

El territorio en el que tienen lugar los acontecimientos descritos se encuentra en la región situada al oeste de Benjamín (ver más arriba pp. 202 ss.), de la que ya conocemos su problematicidad. El personaje tiene casi siempre connotaciones grotescas, pantagruélicas, y prácticamente nunca aparece ejerciendo las funciones que los otros textos vinculan al ministerio de los Jueces. También la cronología es confusa: comparar 13,1 con 16,31. Nunca son mencionadas las tropas que el héroe debió de conducir en sus hazañas a favor de Israel; más aún, falta el marco pan-israelita, tan característico de los otros episodios que hemos visto. El conjunto da la impresión de ser un relato artístico[16], que no se remonta a antiguas tradiciones y que prácticamente carece de importancia para el historiador.

## 9. **Benjamín**

Un episodio que actualmente aparece como apéndice del libro es el de la guerra civil entre la liga tribal y Benjamín, reo de no haber querido entregar a los autores de un crimen particularmente cruel. (Sobre la conquista por parte de Dan de su territorio al norte del país [Jue 17-18], ver más arriba pp. 202 ss.).

Este relato ofrece a primera vista un aspecto unitario, elemento éste que parece ir mucho más allá del carácter anecdótico de algunos de sus episodios. Pero, si obervamos con detalle, aparece al menos un elemento sustancial de conflicto: la fórmula filo-monárquica de 19,1 y 21,25, que aparece ya en el episodio precedente (17,6 y 18,1), toma como excusa la historia de la violencia padecida por el levita y su concubina (como en la narración precedente el de las violençias que acompañaron a la campaña de los danitas), implicando así que con la monarquía, sostén de la legalidad y del orden público, tales cosas ya no sucedían ni sucederían, como si ya existiese la institución real. Tal tesis es compatible con el episodio de la emigración de Dan, pero en el nuestro choca con la mención de la liga tribal (cap. 20), cuyos órganos velaban celosamente por el orden y la moralidad públicos, hasta llegar a medidas fuertemente represoras respecto a los eventuales transgresores.

Pero en el texto aparecen también algunos elementos menores: la enorme desproporción entre delito y castigo, entre el número de los

16. Así justamente M. Noth, *Das Buch Josua*, HAT I,7, Tubinga $^{2}$1953, 14.

culpables y la cantidad de los exterminados; la incongruencia existente entre las medidas de tipo político, que culminan en la guerra civil con Benjamín, y la cuestión eminentemente familiar del levita y de su concubina, y del ataque que sufre la pareja a manos de un grupo de indeseables; es evidente también el paralelismo entre 19,22-28 y Gen 19, aunque en el segundo caso la temática es desarrollada coherentemente; lo mismo ocurre con el simbolismo de la mujer despedazada, tema que se hace eco claramente de 1 Sam 11,6 ss., aunque en este texto el gesto ocupa el lugar que le corresponde, mientras que en nuestro caso su funcionalidad es dudosa. La temática tratada en Jue 19-21 parece, pues, en buena medida secundaria, señal del carácter artificioso del relato.

Por otra parte, la narración de la guerra civil podría haber conservado el recuerdo (pero reelaborado por la tradición en distintos momentos para adaptarlo a diversos propósitos) de un hecho real: Benjamín era un grupo famoso por su valor, pero, como podemos ver con una simple mirada al mapa, estaba ahogado entre Efraín, Judá y la ciudad-estado de Jerusalén, de modo que no podía expanderse. En consecuencia, podría haber desarrollado una cierta agresividad respecto a sus vecinos y haber sido semidestruido en su vano intento de ampliar su territorio[17]. En tal caso, la base del relato estaría constituida por un acontecimiento esencialmente político. Tal acontecimiento sería traducido en un primer momento por la tradición en categorías individuales de delito y castigo, y más tarde en alabanza del orden y de la seguridad ofrecidos por la monarquía, y, a la caída de ésta, de la funcionalidad de la liga tribal.

Otro elemento en el que podríamos tal vez encontrar el recuerdo de una situación real es el de las relaciones con la localidad de Yabes de Galaad (21,1-14): también en 1 Sam 11 los mensajeros de la localidad asediada recurren inmediatamente a la tribu de Benjamín, donde encuentran a Saúl (y notemos que el concepto de liga tribal parece estar ausente); y son también los yabesitas los que ofrecen digna sepultura a los cuerpos mutilados de Saúl y de Jonatán (1 Sam 31,11-13). Son elementos que hacen verosímil la hipótesis de una estrecha relación entre la ciudad de Yabes y la tribu de Benjamín. No sabemos dónde

---

17. Es la tesis, seguida hasta ahora por muchos, de O. Eissfeldt, *Der geschichtliche Hintergrund der Erzählung von Gibeas Schandtat (Richter 19-21)*, en *Fs Georg Beer zum 70. Geburtstag*, Stuttgart 1935, 19-40, KS II, 64-80.

se encontraba la localidad; probablemente en *tell el-maqlūb* (coord. 214-201), cerca de *wādī yābiś* (que ha conservado en árabe el nombre hasta la fecha), un afluente de la ribera izquierda del Jordán (coord. 209-201).

## 10. Conclusión

Si echamos una mirada retrospectiva a las personas y los acontecimientos del libro de los Jueces, podemos deducir lo siguiente:

*a*) La tradición nos presenta a cada uno de los Jueces como comandante en jefe de las tropas de todo Israel, con las únicas excepciones de Jefté y especialmente Sansón.

*b*) Las personas nominadas para la judicatura provenían de diferentes tribus, como si hubiese existido una especie de rotación de los diversos grupos; como si cada uno de ellos, por turno, hubiese estado encargado de presentar a la persona que debía desempeñar la magistratura suprema. Resulta evidente el carácter artificioso de esta idea: baste imaginar una situación de emergencia en la que un juez tuviese que ser nombrado con urgencia para darse cuenta que habría sido imposible organizar todo según turnos preestablecidos.

*c*) En todo caso, aun siendo ésta al parecer la tesis de fondo de los textos, no sólo resulta innecesaria, sino que ni siquiera parece ser la explicación más lógica de la institución, siempre que admitamos su historicidad.

*d*) Parece más verosímil la hipótesis de la menor o mayor coincidencia de dos o incluso más Jueces. El episodio de Eud, por ejemplo, pudo muy bien haber tenido lugar al mismo tiempo que el de Gedeón, y el de Jefté haber empezado antes de que los otros hubiesen acabado; y todo ello mientras Abimélec, soberano que no juez, reinaba en Siquén. La cronología estereotipada del deuteronomista y el hecho de que cada juez parece operar en territorios diversos, hacen verosímil esta propuesta.

*e*) No hemos podido decir nada de los llamados jueces «menores». Para una explicación de sus funciones (elemento que se nos escapa en su mayor parte) remito al comienzo de este capítulo.

# Tercera Parte
# LOS DOS REINOS DIVIDIDOS

Cuanto más se tambalea la autoconfianza de un pueblo, tanto más se aferra a su historia. Los profetas percibieron en la historia del pueblo un grave pecado..., pero Ezequiel incluyó toda la historia en su juicio...

(J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture,* 1934)

# Capítulo IX
# LOS DOS REINOS HASTA LAS INVASIONES ASIRIAS

## 1. Hundimiento del Imperio

El reino unido davídico-salomónico no duró mucho tiempo. Aunque el imperio que dejaba Salomón a su sucesor parecía poderoso y espléndido por fuera (si prescindimos de la pérdida de algunas zonas periféricas; ver más arriba pp. 123 ss.), en realidad se trataba de un Estado al borde del colapso económico, con amplios sectores de población oprimidos y explotados, especialmente en el Norte (Noth* 1954, 207). A la muerte de Salomón, el reino unido, que había resistido mal o bien durante dos generaciones, habría necesitado un monarca dotado de una capacidad fuera de lo común. Pero Roboán, el hijo de Salomón, carecía de esa cualidad; y el reino se hundió sin dejar otras huellas que su recuerdo en la memoria y las fantasías de generaciones posteriores. El antiguo y original dualismo existente entre Israel y Judá (ver más arriba pp. 73 s.) acabó por imponerse a cualquier otra consideración, dando lugar en breve tiempo a dos pequeños estados de segundo orden (Bright* 1981, 229). Tal dualismo nunca había sido verdaderamente superado; sólo silenciado con la represión.

Sin embargo, es interesante constatar que, a partir del «cisma», contamos finalmente con una cronología relativa. Los años de reinado del soberano de un estado son calculados sincrónicamente en relación con los del soberano del otro estado. Pero esto conlleva notables dificultades de detalle: no siempre conocemos las cifras absolutas; tampoco sabemos si en las dos naciones eran usados calendarios diversos y distintos sistemas de datación; si hubo o no regencias; cómo se calculaba el reinado de un soberano considerado legítimo en relación con los años en que hubo también un usurpador. Por otra parte, el texto hebreo, el griego de los LXX y la historia de Flavio Josefo traen a

menudo cifras distintas. Pero a pesar de estos factores negativos, las cifras de que disponemos son relativamente seguras, con variaciones no superiores a los diez años en los casos más graves.

A partir de la muerte de Salomón, acaecida en el 926 o el 922 aproximadamente, somos testigos del dualismo Israel-Judá hasta la desaparición del reino del Norte, con rivalidades suavizadas sólo por alianzas temporales. Y tal rivalidad se manifestará todavía en el período post-exílico y en el neotestamentario en la hostilidad entre judaítas y samaritanos. De ella son testigos los escritos rabínicos más antiguos.

*a*) Las fuentes que describen la ruptura de la unión personal o la secesión del Norte (como queramos llamarla) a la muerte de Salomón aparecen exclusivamente en los capítulos 12, 13 y 14 de 1 Reyes. Pertenecen, pues, a la obra histórica deuteronomista. Y, si consideramos el carácter incondicionalmente filo-judaíta de ésta, no extraña que la acción de las tribus septentrionales sea presentada, tras escasos intentos de comprensión, como algo políticamente equivocado y teológicamente pecaminoso. A pesar de esta actitud evidentemente partidista, las fuentes están dispuestas a reconocer el carácter legítimo de las exigencias del Norte, y atribuyen así a la incapacidad política y a la inmadurez de Roboán en el plano de las relaciones humanas (a pesar de tener ya 41 años, 1 Re 14,21) una parte importante del proceso que desembocó en la ruptura. Pero, según la tesis del deuteronomista, el acontecimiento respondía a la voluntad de Dios. Del informe de las conversaciones entre Roboán y los representantes de Israel, de cuya problemática nos ocuparemos dentro de poco, se desprende claramente cuál debió de ser la situación económica y social, al menos en el Norte, durante el reino unido, y ello a pesar de las abundantes noticias triunfalistas de los cronistas de la corte.

*b*) Los textos que poseemos son los siguientes: 1 Re 12,1-19, una crónica probablemente novelada de los acontecimientos que condujeron a la ruptura de las conversaciones y, por tanto, a la disolución del grupo; 1 Re 11,29-40; 12,21-24 y 14,1-18, una serie de leyendas proféticas relacionadas con el acontecimiento y transmitidas probablemente por el deuteronomista sacerdotal; finalmente 1 Re 12,25-31 y 14,21-31, que algunos prefieren considerar estractos de los anales de los reyes de Israel y de Judá (si admitimos la existencia, o mejor la conservación y transmisión de tales materiales; ver más arriba pp. 109 s.), pero actualmente enriquecidos con elementos deuteronomistas que quieren ofrecernos su clave de lectura.

En Jerusalén y en Judá, la ascensión al trono de Roboán, hijo mayor de Salomón, no parece que constituyó un problema. Por una parte, el

Sur estaba estrechamente ligado a la casa de David, una vinculación que durará hasta el exilio del 587/86, a pesar de algunas dificultades ocasionales; por otra parte, parece que padeció menos explotación que su pariente septentrional, por lo que estaba menos resentido. Este desequilibrio se explica también porque el Sur era una región eminentemente pobre y había poco que llevarse, formada como estaba casi exclusivamente por estepas y altiplanos, alejada de las grandes vías de comunicación terrestres y marítimas.

La situación era, en cambio, distinta en Israel, en el Norte. Próximo a las grandes vías de comunicación, con notables estructuras productivas en el ramo agropecuario y artesanal, especialmente en las llanuras pertenecientes a las ciudades-estado, el Norte contaba obviamente con una serie de elementos que casi invitaban a la explotación. Parece, en cambio, improbable que se cultivase en el Norte un concepto «carismático» de la realeza, una especie de continuación del ministerio de los Jueces, según el cuadro que nos presenta el deuteronomista (así el estudio fundamental de A. Alt de 1951, seguido por Soggin en 1967 y por otros). Buccellati ha demostrado lo contrario (1967, 195-212): también en el Norte trataron los monarcas de fundar dinastías; la de Omri p.e. llegó a hacerse justamente famosa en el Próximo Oriente antiguo. Si no lo consiguieron, se debió esencialmente a una serie de circunstancias en buena medida independientes de su voluntad, circunstancias que intentaremos examinar a su debido tiempo. En cualquier caso, el Norte era el elemento de peso en el plano económico, y se prestaba por tanto a la explotación. De esta circunstancia podemos deducir que también en el plano político y cultural tendría mayor importancia que el Sur, al menos inicialmente. Más aún, no nos equivocaremos mucho si afirmamos que el Sur logró sobrevivir casi siglo y medio más que el Norte exclusivamente por su aislamiento. Pero, al mismo tiempo, consiguió concentrar en torno a sí mismo, a la dinastía y al templo los elementos ideológicos y teológicos más vitales de Israel, elementos que han asegurado su supervivencia hasta el día de hoy.

*c*) De la primera narración (1 Re 12,1-19), claramente anecdótica y, como hemos dicho, probablemente novelada, recabamos algunos datos de notable interés.

Hemos de decir para empezar que, al menos en el Norte, la sucesión al trono no tenía lugar de un modo automático sin más: el hijo mayor del monarca difunto no sucedía de por sí al padre; la cuestión era más compleja. Roboán, el sucesor designado, hubo de ir antes de nada a Siquén (localidad que evidentemente hacía de capital del Norte, al menos en el sentido administrativo del término), donde «todo Israel»

(fórmula que en esta ocasión sólo puede referirse al Norte) se había reunido en asamblea para coronarlo. El texto no explica por qué Roboán hubo de ir personalmente a reunirse con la asamblea, en lugar de convocar a ésta en Jerusalén o en otra localidad: en 2 Sam 5,1 ss. «todas las tribus de Israel» comparecen ante David en Hebrón. Por este motivo han llegado a formularse dudas razonables sobre la verosimilitud de la escena (Debus 1967, 28). Pero hay más: las conversaciones tuvieron lugar cuando el rebelde Jeroboán ya había regresado al país, y quizás participó en ellas (de tal modo que Debus, y también Lipiński, consideran que los vv. 2-3a.15.17 fueron añadidos en un segundo momento). Todo esto no parece verosímil, y podría formar parte del elemento novelado de la narración. Ésta conserva, sin embargo, la noticia no del todo infundada de que Judá e Israel, como en tiempos de David, coronaban cada una a su propio soberano y gozaban cada cual, en este campo, de notables prerrogativas y de una fuerte autonomía.

El texto nos informa también de que la coronación del nuevo rey iba precedida de conversaciones que podían ser laboriosas y acabar en nada, como en nuestro caso. Esto induce a pensar que el Norte había conseguido mantener una estructura en la que ciertos elementos democráticos todavía lograban mantenerse (Soggin 1967, 92 ss.) y que ningún monarca podía impunemente ignorar.

No podemos saber si (y hasta qué punto) la asamblea, de la que ignoramos su composición, abrigaba ya inicialmente mala disposición hacia Roboán y estaba por tanto decidida a poner tales condiciones que hicieran fracasar las conversaciones, haciendo así recaer la culpa del fracaso sobre el inexperto y arrogante candidato. S. Herrmann* (1980, 237) y H. Donner* (1977, 384) parecen proclives a aceptarlo; y la noticia de que Jeroboán había vuelto de Egipto (donde se había refugiado tras una abortada rebelión contra Salomón) y había incluso participado en la asamblea en calidad de portavoz (vv. 2-3a), hace pensar que quizá era también ésa la opinión de los transmisores del texto. Sin embargo, si observamos detenidamente, las peticiones formuladas al candidato por la asamblea no eran extravagantes ni provocadoras (12,4): «Tu padre nos ha puesto un yugo muy pesado. Aligera tú ahora la dureza de la servidumbre a que nos sometió tu padre y el pesado yugo que nos impuso y seremos tus súbditos leales» (lit. «te serviremos»). De estas palabras se deduce evidentemente que era el Norte, no el Sur, quien se sentía tiranizado. Después de esto vienen las deliberaciones entre el soberano designado y sus consejeros.

Los textos nos presentan al rey deliberando con dos grupos de consejeros; pero no parece sostenible que se trate de una forma de institución bicameral, como sugería Malamat en 1963, a imitación de un sistema aparentemente análogo existente en la Sumer protohistórica (pero cuya existencia se ha revelado dudosa con el paso del tiempo; ver Soggin 1967, 138 ss.). En realidad se trataba de algo más simple, si aceptamos la explicación habitual: por un lado tenemos a los consejeros más antiguos y, por tanto, más expertos, «encanecidos al servicio de Salomón» (Donner* 384), que recomendaban moderación al nuevo soberano; por el otro estaban los más jóvenes e inexpertos, en parte compañeros de infancia del rey (12,8). Pero merece la pena prestar atención a la propuesta de Lipiński (1974), según el cual los «ancianos» serían gente del pueblo, que ya en época de Salomón le habrían hecho frente (así es entendida la expresión *'md 'et pᵉnê-N*), mientras que los «jóvenes» pertenecerían al séquito del monarca, más propensos por tanto a la adulación. El error del monarca designado habría sido despreciar los consejos de los representantes del pueblo, en favor de los del propio séquito. Sea lo que sea, los primeros reconocen la legitimidad e incluso la moderación de las peticiones de la asamblea, y lo correcto de la forma en la que eran presentadas, y exhortan al rey a aceptar las condiciones propuestas. Pero no se trata del concepto por el que la monarquía habría estado «al servicio» del pueblo, precursor del concepto similar occidental, como pretende Weinfeld en un estudio reciente: «servir» tiene aquí el significado de «someterse», de «aceptar ciertas condiciones», derivado del lenguaje de los tratados internacionales. El v. 7 dice: «Si hoy te sometes a este pueblo, aceptando sus condiciones y respondiéndole con buenas palabras, ellos se te someterán para siempre». De hecho, «hablar bien», «responder con buenas palabras» significa, como demuestra Weinfeld a la luz de antiguos ejemplos orientales, «condescender a las peticiones de alguien»; y tales peticiones consistían esencialmente en exenciones fiscales, típicas de las localidades que eran sede de santuarios. Los «jóvenes» exhortan en cambio al rey a no ceder; más aún, a dar a la asamblea una respuesta particularmente arrogante y villana (el v. 10b usa una expresión incluso obscena, una paráfrasis de miembro viril, según Debus 1967, 23; Noth 1968), que después da afortunadamente en forma parcial. Y el candidato hace caso a los jóvenes, precipitando así el desastre. También aquí aparecen elementos estereotipados: los ancianos, sabios y tolerantes; los jóvenes, necios, impulsivos y arrogantes. Y el texto vuelve a subrayar que todo ha tenido lugar por intervención divina (12,15).

Un primer intento de arreglar las cosas por parte de Roboán (12,18-19) acabó en fracaso, y el rey se vio obligado a huir, salvándose así

de lo que debió ser un verdadero atentado contra su vida. Menos afortunado fue su lugarteniente Adorán, el mismo que en la época de David y Salomón estaba al cargo de los trabajos forzados con el nombre de Adonirán; enviado por el rey para llevar adelante las conversaciones, murió lapidado.

El resultado del fracaso de las conversaciones entre la asamblea y el rey fue la ruptura de la unión personal y el restablecimiento en Canaán de dos entidades israelíticas, lo mismo que antes de David. Parece ser que Benjamín se pasó pronto en buena parte a Judá (12,21), a raíz de los conflictos de los que hablaremos después (pp. 304 ss.). Las razones de este cambio territorial son difíciles de determinar, pero están ciertamente relacionadas con el hecho de que Judá no podía tolerar que su frontera septentrional pasase a pocos centenares de metros del norte de la capital (ver más abajo pp. 262 ss.).

Esta ruptura constituyó un hecho que Judá nunca quiso aceptar, por lo que una nueva unión de los dos grupos, que el Norte parece que ya no deseó, se convirtió en la meta de los soberanos judaítas, tal vez escatológica (Is 9,1-6; Jr 3,1 ss. y 23,5-6; Ez 37,15-22; y otros pasajes).

*d*) Las leyendas proféticas de 11,29-40; 12,21-24 y 14,1-18, transmitidas probablemente por el deuteronomista sacerdotal, tratan en parte de atribuir a Jeroboán algo así como una elección divina.

La primera enlaza con la fallida rebelión contra Salomón, dirigida por Jeroboán cuando era todavía funcionario del reino unido, al cargo de los trabajos forzados (ver más arriba p. 100), cfr. 1 Re 11,26-28. Según este relato, el profeta Ajías de Siló le salió al paso y le invistió de la realeza sobre las diez tribus del Norte, lo que presupone que Benjamín ya formaba parte del Sur. El reino sobre estas tribus le habría sido arrebatado a Salomón a causa de su impiedad. Pero el deuteronomista nos hace ver que tal investidura estaba condicionada por la obediencia de los candidatos a los mandamientos divinos. Parece que la revuelta fracasó y que el candidato se vio obligado a refugiarse en Egipto. Posteriormente volvió a su tierra en cuanto se enteró de la muerte de Salomón, para participar, según las fuentes actuales, en la asamblea de Siquén. Más aún, el citado texto de 1 Re 12,15 ve la actitud de Roboán como producto de la intervención divina, para que se cumpliese así la promesa que recibió Jeroboán antes de huir. Siempre según esta fuente, parece que sucedió algo parecido a lo que le ocurrió a David respecto a Saúl en 1 Sam 16,1-13: el reino le fue arrebatado a Saúl como castigo y entregado a otra persona más digna.

El segundo de estos textos, que parece de confección relativamente reciente, nos muestra a Roboán totalmente decidido a restablecer la unidad del imperio, aunque sea por la fuerza. Reúne un ejército para dirigirse contra los que él consideraba rebeldes, pero es disuadido de realizar la expedición por un oráculo divino que le transmitió el profeta Semayas, después de lo cual regresa con sus tropas. Más realista parece en cambio la noticia de 14,30, casi marginal en el contexto actual: «Roboán y Jeroboán estuvieron siempre en guerra», una situación que parece haberse perpetuado durante la vida de ambos monarcas y con sus sucesores Asá de Judá y Basá de Israel (15,16).

El tercer texto nos presenta a Jeroboán enfermo, en el acto de enviar a su mujer donde Ajías de Siló para consultarle. El profeta transmite a la mujer un oráculo divino: Yahvé está encolerizado contra Jeroboán por haber sido infiel; por tanto, el rey debe morir y su dinastía será exterminada. El reino se derrumbará e Israel deberá ir al destierro. Está clara la alusión a los acontecimientos del último cuarto del siglo VIII (ver más abajo pp. 292 ss.).

Estos textos ponen de relieve lo que podríamos llamar postura ambigua del deuteronomista en relación con el reino del Norte, postura que probablemente varía según los estratos individuales: por un lado hace que designen a Jeroboán por medio de un profeta y protege al nuevo Estado de una invasión por parte del Sur; reconoce además el carácter legítimo de las peticiones del Norte en la asamblea de Siquén. Pero, por otro lado, tiene a Jeroboán por un pecador, debido especialmente a su política religiosa, elemento del que nos ocuparemos después. Por esta razón, su destino, unido al del reino en el que se perpetúa esa infidelidad, no puede ser otro que la ruina. En este sentido, también el deuteronomista sacerdotal se sitúa en la línea del deuteronomista, que condena al Norte sin remedio.

*e*) Finalmente tenemos dos textos que, según algunos autores, podrían remontarse a los anales de Israel y a los de Judá, siempre que admitamos que han existido y que han sido transmitidos al menos parcialmente: 12,25-31 y 14,21-31.

El primer texto empieza hablando de las nuevas fortificaciones que Jeroboán hizo construir en Siquén (en el altiplano, *tell balāṭa,* coord. 176-179), en Penuel (Transjordania, probablemente los *tulul eḍ-ḍāhab,* coord. 215-176) y en Tirsá (*tell el-far'āh,* coord. 182-188). A esta última localidad transfirió la capital del reino. A esta noticia sigue inmediatamente, casi sin solución de continuidad, la del cisma religioso: con esta acción el Norte se separó del Sur también el el plano religioso.

## 2. El culto de los «becerros de oro»

En Betel, inmediatamente al norte de Jerusalén (actual *beitīn*, coord. 172-148), y en Dan, en el extremo norte (actual *tell el-qādī*, coord. 211-294), instituyó Jeroboán una forma cismática de culto, expresada en la imagen de un toro de oro, llamado con desprecio por los textos «becerro de oro». Se trata de la imagen taurina cananea, símbolo de la potencia sexual masculina, pero que aquí parece más bien servir de escabel al Dios invisible de Israel, exactamente como el arca de la alianza en Jerusalén le servía de trono. El anuncio de 12,28b demuestra que las cosas tomaron efectivamente ese cariz: «Aquí está tu Dios, Israel, que te sacó de Egipto». Tal culto es presentado como alternativo al practicado en Jerusalén, un santuario éste que Jeroboán, comprensiblemente, no quería que pisasen los romeros de Israel. A pesar de las numerosas e incluso autorizadas afirmaciones en contra, parece que el término *'ᵉlōhîm*, que puede traducirse por «dios» o «dioses» (incluso por «diosa» e «ídolo»), ha de entenderse en singular, no en plural: de hecho es un dato que apunta al «becerro de oro» instituido por el propio Aarón en Ex 32,1 ss., narración que en su origen tiene todo el aspecto de haber sido la leyenda cultual de las medidas tomadas por Jeroboán. Interesa tener en cuenta que los primeros versículos de Ex 32,1 ss. no son de hecho polémicos: la polémica hará acto de presencia en el texto sólo más tarde (vv. 7 ss.), producto sin duda de la redacción.

## 3. Situación y administración en los territorios anexionados

No oímos nada, en cambio, de los territorios anexionados en tiempo de David. Sabemos que, hacia el final de la época de Salomón, algunos elementos periféricos del imperio habían empezado a separarse, en parte con el consentimiento de Salomón, en parte a causa de rebeliones. Es probable que este proceso continuase durante la última parte del siglo X y comienzos del IX a.C. Por 1 Re 15,18-20//2 Cro 16,2-6 sabemos que Damasco siguió durante algún tiempo ligado a Israel mediante un tratado de alianza, denunciado más tarde. Por los anales de Salmanasar III de Asiria (ANET 276 ss.) nos enteramos que Amón se había independizado de nuevo el año 854 a.C., mientras que la estela de Moab afirma que también este país había recuperado su independencia a finales del siglo IX; pero el texto implica que ya la había obtenido con anterioridad, para volver a perderla brevemente poco después (ver p. 273). Sólo Edom parece que siguió dependiendo de Judá.

Los textos bíblicos no dicen prácticamente nada de las medidas administrativas adoptadas por Jeroboán (debía reconstruir la mayor parte del aparato estatal). Pero de los *óstraka* descubiertos en Samaría (KAI 183 ss., SSI I, 5 ss., ANET 321 ss., cfr. Soggin, *Introduzione,* 643 ss.) podemos deducir que el sistema de los distritos fiscales establecido por Salomón (ver más arriba pp. 125 ss.) siguió plenamente en vigor (Noth* 194 y 217), dándose así la paradoja de que un sistema considerado antes inicuo por opresor y explotador se reveló más tarde como el único eficaz en el plano administrativo. Se trata de un caso no infrecuente en la historia.

## 4. **La invasión egipcia**

El segundo de los textos a los que aludíamos antes nos habla del reinado de Roboán, de sus familiares, de sus obras y de sus culpas, con fuertes elementos redaccionales deuteronomistas. Pero al final encontramos una noticia realmente importante: la de la invasión del faraón Shishaq, el egipcio *šošenk* I de la XII dinastía líbica (14,25-28//2 Cro 12,2.9-11).

*a*) No sabemos qué razones empujaron al faraón a emprender su campaña. Podemos pensar que fue para reafirmar su soberanía sobre una región que tradicionalmente pertenecía al dominio egipcio. También es posible que Jeroboán, mientras estuvo refugiado en Egipto, hiciese promesas al faraón en este sentido, alentándolo con la esperanza engañosa de restablecer la soberanía egipcia en la región a cambio del asilo político y de la posterior ayuda egipcia para hacerse con el poder en Israel, promesas que no cumplió. Es también importante observar que se trata del primer soberano egipcio a quien llama la Biblia por su nombre y a quien sólo da el título de «rey de Egipto», no de «faraón».

En el Sur, Roboán consiguió mantener a los egipcios lejos de sus confines entregando al faraón buena parte de los tesoros del templo y del palacio. El Sur ni siquiera figura en la lista de las localidades conquistadas, localizada en el gran templo egipcio de Karnak. En el Norte, en cambio, el faraón invadió la llanura de Esdrelón y penetró incluso en Transjordania, las dos regiones económicamente más importantes. Nada sabemos de la reacción de Jeroboán I a una invasión que debió de causarle no pocas dificultades en el plano económico y político (Donner* 1977, 389), siempre que las fortificaciones de las que hablaremos después y el traslado de la capital a Tirsá no fueran una reacción a estos acontecimientos.

Para G. Garbini, en cambio, la expedición habría tenido lugar algunas décadas antes, todavía en tiempos de Salomón, por lo que resulta necesario revisar la cronología del faraón. El acontecimiento, obviamente catastrófico, habría sido después colocado en tiempos de Jeroboán I y de Roboán, porque contrastaba con el esplendor del reino de Salomón y porque se prestaba muy bien a ser interpretado en clave de castigo por el «pecado» de la ruptura del reino.

*b)* 2 Cro 11,5-10 nos ofrece una lista de fortificaciones que Roboán habría hecho construir para proteger a Judá por el sur y por el oeste. Según algunos autores, especialmente historiadores y topógrafos (Herrmann* 1980, 248; Gunneweg* 1982, 100; Aharoni, *The Land...*, 330 s.; Donner* 1977, 388; Bright* 233), tal lista parece ser muy antigua, contrariamente a cuanto se pensaba hace pocos años. Por esta lista sabemos que la frontera pasaba ya por entonces un poco al sur de Hebrón, excluyendo por tanto prácticamente todo el Negueb (Berseba incluida), la llanura costera y hasta sectores del altiplano meridional. Por tanto, Judá se habría quedado sin acceso al mar y lejos de las vías de comunicación. Pero no todos son de la misma opinión. Algunos siguen defendiendo el carácter tardío de la lista[1], y se trata de los estudios más recientes.

Sea lo que sea, y prescindiendo de la interrupción provocada por la invasión egipcia y las dificultades causadas por las guerras con Israel, Judá pudo vivir relativamente tranquilo a partir de entonces, concentrándose por entero en la dinastía elegida por Yahvé y en su templo.

## 5. **Guerras fratricidas. Intervención aramea**

Las luchas entre los dos reinos hebreos son la característica principal de las primeras décadas de su existencia independiente. Dichas guerras nacen por la necesidad estratégica de Judá de ampliar sus fronteras hacia el norte, pues pasaban a unos centenares de metros del norte de

1. P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, WMANT 42, Neukirchen 1973, 11-15 y V. Fritz, *The «List of Rehoboam's Fortresses» in 2 Chr. 11,5-12 - A Document from the Time of Josiah:* EI 15 (1981) 46*-53*. El carácter reciente de la lista ya había sido defendido en el importante estudio de G. Beyer, *Beiträge zur Territorialgeschichte von Südwestpalästina im Altertum*, I: *Das Festungssystem Rehabeams:* ZSPV 54 (1931) 113-134.

Jerusalén. De hecho, incluso con la incorporación de gran parte de Benjamín (pero ver más abajo p. 265), la frontera pasaba un poco al norte de las actuales localidades de Ramala y el-Bireh (coord. 170-145), es decir, a unos 20 kilómetros solamente del norte de la capital. Las fuentes de que disponemos están todas en los libros de los Reyes (por tanto de redacción deuteronomista) y en Crónicas. Por eso han de ser usadas con cautela. En ambas obras la orientación es esencialmente religiosa, con escaso interés por los problemas de tipo político y económico. Además, todos los materiales se prestan a interpretaciones discordantes.

*a*) La guerra fratricida entre los dos reinos hebreos registró en un primer momento una serie de éxitos por parte del Norte, cosa que no nos debe extrañar si pensamos en el potencial económico y productivo de esta región, superior con mucho al del Sur (ver más arriba p. 255). Por otra parte, como ya sabemos, el Norte había incorporado la mayor parte de las ciudades cananeas, con sus estructuras económicas y sus ejércitos, dotados de carros de guerra. Así, en lugar de ver al Sur extendiendo sus fronteras hacia el norte, asistimos al avance de las tropas del Norte hacia el sur. El estado de guerra se mantuvo constante en la época de los reyes Roboán (ca. 922-915 ó 926-910), Abías (ca. 915-913 ó 910-908) y Asá (ca. 913-873 ó 908-868), de Judá, y Jeroboán I (ca. 922-901 ó 926-907), Nadab (ca. 901-900 ó 907-906) y Basá (ca. 900-877 ó 906-883), en Israel. Más aún, parece que las tropas de Israel consiguieron extenderse hasta la localidad de Ramá (actual *er-rām,* coord. 172-140), situada a unos 9 kilómetros al norte de Jerusalén (1 Re 15,16-17//2 Cro 16,1 s.).

*b*) Frente a lo que podía convertirse fácilmente en catástrofe, Asá de Judá pidió ayuda a los arameos de Damasco, quienes, como hemos visto antes (p. 123), se habían separado del imperio en tiempos de Salomón, pero habían permanecido ligados a Israel por un tratado. Los textos cuentan que Asá mandó una embajada a «Ben-Hadad, hijo de Tabrimón, hijo de Jezión» (1 Re 15,18-20//2 Cro 16,2-6), es decir, a Bar-Hadad I (ca. 900-875 ó 885-870). La cronología es puramente conjetural y el nombre podría ser solamente un título, según opinión de algunos (Aharoni, *The Land...*, 335)[2]. Aun a costa de un notable

2. Cfr. los intentos de F.M. Cross, *The Stele Dedicated to Melcarth by Ben Hadad of Damascus:* BASOR 205 (1972) 36-42 (pero ver las observaciones de É. Lipiński: VT 25 [1975] 553-561); y E. Puech, *L'ivoire inscrit de Arslan Tash et les rois de Damas:* RB 88 (1981) 544-562.

tributo (lo que quedaba del rescate pagado a Sisac de Egipto), Asá consiguió convencerle para que rompiese la alianza con Israel, se aliase con Judá y atacase al reino del Norte por la retaguardia.

*c*) El ataque tuvo lugar por sorpresa, contra una región que había quedado casi desguarnecida; los efectos fueron inmediatos y graves: los arameos se adueñaron rápidamente de tres importantes localidades fronterizas: Abel Bet Maacá (actual *'abil el-qamḥ,* coord. 204-296), Iyón (*tell ed-dibbin,* coord. 205-308) y Dan (*tell qādi,* coord. 211-294); también «todo *kinnerôt*» (*hirbet el-'oreimeh,* coord. 200-252) y el «país de Neftalí», es decir, un notable sector de la Galilea oriental. Según Y. Aharoni (*The Land...,* 333), también 1 Cro 2,23 aludiría a la campaña de Ben-Hadad: «Pero los guerusitas y los arameos les quitaron *hawwôt yā'îr* y *qᵉnat,* y sus aldeas: sesenta localidades en total». Se trata de la región inmediatamente al sur del Yarmuk, en Transjordania, en la zona septentrional de Galaad, y de la localidad llamada actualmente *qanawāt* (coord. 302-241). En otras palabras, también se habrían perdido las últimas posesiones que habían quedado en Transjordania, sin contar el hecho de que los arameos habían conseguido penetrar en el territorio de Israel en profundidad. Así empezaron las guerras entre Israel y sus vecinos en el noreste, guerras que durante más de un siglo ensangrentaron las fronteras entre los dos países y que pusieron a Israel en graves deficultades. Pero son tan pocos los datos de que disponemos que ni siquiera podemos establecer cuándo y con qué condiciones regresaron a su país los arameos. Parece improbable que lo hicieran de forma voluntaria y gratuita. «Es el primer caso (y no el último) en que los enemigos externos han sabido aprovecharse en beneficio propio de las disensiones internas de Israel» (Gunnewek* 104).

*d*) Obligado a concentrar sus tropas en la brecha abierta por los arameos, Basá abandonó precipitadamente Ramá, dejando en el lugar los materiales con los que intentaba fortificarla. Asá aprovechó la ocasión: avanzó inmediatamente hacia el norte, ocupó Ramá y utilizó los materiales encontrados allí para fortificar Mispá (actual *tell en-naṣbeh,* coord. 170-143) y Guibeá de Benjamín (actual *ğiba',* coord. 175-140). Las excavaciones de *tell en-naṣbeh* han revelado que la localidad había sido originalmente una fortaleza del Norte contra el Sur, pero que pronto fue reorientada, mediante algunas adaptaciones improvisadas, en di-

rección norte[3]. A partir de entonces quedó prácticamente establecida la frontera entre el Norte y el Sur. Y según A. Alt, seguido por H. Donner[4], los territorios así conseguidos por el Sur quedarían incorporados no ya a Judá, sino a los de la ciudad-estado de Jerusalén, lo que podría explicar la noticia de 12,23 de que Benjamín se había ido con Judá. En realidad estamos asistiendo a una división de Benjamín: una parte se fue al Sur como consecuencia de estas guerras; la otra se quedó en el Norte. Y así se explica también cómo es posible que algunos siglos después pudiera Josías profanar los «lugares altos» desde Guibeá a Berseba, mientras que en 2 Cro 11,10 la localidad de Ayalón (actual *yālō*, coord. 152-138), que en 1 Re 4,9 pertenece a un distrito del Norte, aparezca como fortaleza de Roboán.

*e*) En este momento parece que se estableció la paz entre Israel y Judá. Pero, a pesar de las apariencias victoriosas, no es necesario creer que el Sur consiguió imponerse al Norte, a pesar de haberse hecho con una frontera más favorable. Es cierto que el Norte, enzarzado con los arameos en su propia frontera nororiental, ni siquiera intentó extenderse más hacia el sur; pero también es cierto que siguió ejerciendo sobre su vecino meridional un dominio de hecho, que Donner* (1977, 391) no duda en llamar «una velada relación de vasallaje de Judá en relación con Israel».

*f) Asá y la reina madre*. Los textos dicen también de Asá (1 Re 15,9-15//2 Cro 14,1-4) que introdujo una reforma religiosa. Pero tal empresa es descrita en términos estereotipados deuteronomistas y cronistas, por lo que resulta imposible establecer siquiera si existió y, en caso afirmativo, en qué consistió. Una noticia nos llega casi de paso: que tuvo que destituir a su madre (15,13-15//2 Cro 15,16-19), que ostentaba una posición constitucional particular, expresada por el título de *g*ᵉ*bîrāh*.

Este título, que podríamos traducir literalmente por «la Señora», era otorgado a la reina madre, cuyas funciones y prerrogativas en la corte no aparecen muy claras en Israel y en Judá. Pero, si aceptamos los datos que podemos recabar de las cortes del Próximo Oriente antiguo, estarían en relación con la regencia en caso de que el candidato

---

3. G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, Filadelfia-Londres ²1962, 148 (con ilustración) y H. Donner* 1977, 391.

4. A. Alt, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda:* VT 1 (1954) 2-22, KS II, 116-134; y H. Donner* 1977, 391.

al trono no pudiese ejercer la realeza. Y esto es claramente posible en nuestro caso. Otro caso en el que la reina madre llevó a cabo incluso un golpe de estado es el de Atalía de Judá, que examinaremos dentro de poco (pp. 275 ss.). Fuese lo que fuese, lo cierto es que Asá consiguió conjurar el peligro y depuso a la dama so pretexto de una extraña culpa ritual.

## 6. **La dinastía de Omrí**

Con Omrí, rey de Israel, tenemos otro intento de establecer una dinastía en el Norte, donde la medida había fracasado con anterioridad. El rey consiguió subir al trono sólo después de casi un lustro de desórdenes, una prueba de las dificultades que existían con frecuencia en Israel en el plano constitucional. Pero también duró poco la dinastía de Omrí, aunque consiguió una justa fama, como veremos pronto (pp. 280 ss.).

El reinado de Omrí fue precedido por algunos monarcas que reinaron muy poco tiempo: Elá (ca. 877-876 ó 883-882), Zimrí (ca. 876 ó 882), quizá de origen no israelita, y Tibní (ca. 876-873 ó 882-878). El primero fue asesinado junto con los familiares del segundo; éste se suicidó cuando estaba sitiado en Tirsá por Omrí, comandante del ejército que a la sazón asediaba Guibetón (actual *tell melāt,* coord. 137-140), una localidad situada al sureste de Guezer e indicada como filistea. Omrí fue proclamado rey por las tropas en el campo de batalla (16,16), pero otra parte (los textos dicen la mitad) del pueblo eligió a Tibní (1 Re 16,21-22). Son episodios ignorados todos por los libros de las Crónicas. El reinado de Tibní debió de durar unos cuatro años, dado que Zimrí (que reinó sólo unos días, v. 15) subió al trono el año 27 de Asá de Judá (v. 15), mientras que Omrí lo hizo el año 31 del mismo rey (v. 23).

*a) El caso de Tibní* y de su breve reinado es más interesante de lo que parece a primera vista. Tras una serie de golpes de estado acompañados de asesinatos políticos, Tibní fue elegido por «una mitad del pueblo» de Israel (v. 21), mientras que la otra mitad apoyaba a Omrí. Pero este último, como veíamos, había sido aclamado por sus tropas, por lo que parece razonable suponer que la «mitad» que lo había elegido estaba constituida por el ejército. A propósito de Tibní, en cambio, no oímos hablar de tropas, por lo que parece lógico postular, a pesar del parecer contrario de Puech, que nos encontramos ante un enésimo intento de la asamblea del Norte (ver más arriba pp. 255 s.) de designar

al propio soberano, intento que no cuajó por la intervención de las tropas de Omrí. Tras el asesinato de Tibní, nadie podía ya oponerse a la subida al trono de Omrí. El caso parece sintomático no sólo como ejemplo de la progresiva involución del Norte en el campo político, sino también porque nos muestra cómo podían coexistir dos reyes, pero siendo la cronología del primero computada en la del segundo.

*b*) Los textos bíblicos nos refieren elementos negativos de Omrí y de su hijo Ajab, con muy pocas excepciones. Pero, como ya hemos dicho, veremos que la «casa de Omrí» fue juzgada de modo muy distinto por los asirios (ver más abajo pp. 279 ss.).

1. Omrí (ca. 876-869 ó 878-871), cuyo nombre tampoco era probablemente israelita (Gunneweg* 1982, 104 s.), hubo de hacer frente de inmediato a una serie de graves problemas dentro y fuera del estado, que habían quedado en suspenso durante algunos años.

En el interior del país había que restablecer el orden público tras casi cinco años de golpes de estado, de proscripciones y de guerra civil; fuera del país era urgente arreglar el viejo conflicto con Judá y encontrar una solución a la guerra aramea, quizás la principal amenaza que se cernía sobre el joven reino, después de que la guerra con Judá hacía algunos años que languidecía. Como hemos dicho hace poco, del reino arameo no sabemos casi nada. En cualquier caso, es inverosímil que continuase la guerra durante los reinados de Omrí y Ajab: tal vez los arameos habían alcanzado ya las posiciones que se habían propuesto; además la presión asiria comenzaba a dejarse sentir en su frontera nororiental, situación que exigía por su parte cierta prudencia. Fuese lo que fuese, parece que la guerra no prosiguió con el ardor del principio, si es que no había cesado ya del todo, como veremos después.

No parece que fuese difícil concluir la guerra con Judá: hacía ya algunos años que languidecía y los problemas fronterizos se habían estabilizado. Pronto se estableció una alianza, de la que da fe, entre otras cosas, el matrimonio entre Atalía, hija (o probablemente nieta; ver más abajo pp. 275 ss.) de Omrí (2 Re 8,26//2 Cro 22,2), con Jorán de Judá, un hecho que comentaremos oportunamente.

2. *Fundación de Samaría*. Pero Omrí ha pasado a la historia sobre todo por haber fundado una nueva ciudad, Samaría, el año sexto de su reinado (ca. 871 ó 873 a.C.). La ciudad, que habría de ser la nueva capital (16,24 ss.), fue construida sobre un cerro hasta entonces deshabitado. Actualmente se encuentra junto al poblado árabe de *sebasṭiye* (coord. 168-187). La región recibió de su nombre una de sus denominaciones, Samaría (la *samerina* de los anales asirios). El nombre se

aplicó en el periodo postexílico a la provincia persa y a sus habitantes, y pasó después a la secta hebrea existente allí hasta nuetros días (ver más abajo pp. 355 ss.). Las excavaciones realizadas en el *tell* de Tirsá y en el de Samaría confirman a grandes líneas este desarrollo de los acontecimientos.

Las fuentes nada nos dicen del propósito del rey al fundar una nueva capital. Una tesis conocida es la de Donner* (407 ss.), que desarrolla el estudio de A. Alt de 1954. Según ella, *šémer,* el propietario que vendió el terreno a Omrí, era cananeo, por lo que nos encontramos ante una transacción de derecho cananeo, no israelita (Donner* 402). Pero la tesis no parece muy ajustada. Para empezar, el nombre no es necesariamente cananeo: en 1 Cro 6,31 y 7,34 encontramos un levita con este nombre, y en 2 Cro 24,26 aparece *šimrît* como nombre de una mujer moabita. Además, como observa adecuadamente Schäfer-Lichtenberger (396 ss.), hablar de «derecho cananeo» significa explicar *obscura per obscuriora,* pues no sabemos de él absolutamente nada. La tesis de Alt-Donner sigue así: la ciudad habría recibido un estatuto semejante al que ostentó Jerusalén desde la época de David, aun no habiendo sido nunca una ciudad-estado verdaderamente dicha (una tesis que, como hemos visto, Schäfer, siguiendo a Buccellati, niega también para Jerusalén; ver más arriba pp. 98 s.). Samaría habría sido, pues, la capital perteneciente a la dinastía en cuanto ciudad-estado, y no a la nación. Y en calidad de tal recibió de Ajab un templo, pero dedicado a Baal, no a Yahvé (1 Re 16,32). En otras palabras, también aquí estaremos ante un caso de unión personal entre la población cananea, con capital en Samaría (como convenía por lo demás a un sector de primera importancia en el plano territorial y en el económico), y la población israelita, que habría dispuesto de otra capital, Jezrael (actualmente el poblado árabe abandonado de *zer'in,* coord. 181-218, en el sureste de la llanura de Esdrelón). De esta última localidad, que debió de suceder a Tirsá (destruida poco antes por Zimrí, 1 Re 16,18), oímos hablar después en las tradiciones de Elías (1 Re 21) y en las de Jehú (2 Re 9-10).

Pero también esta tesis tiene su flanco débil. Para empezar, no sabemos que Judá tuviese una segunda capital aparte de Jerusalén (con lo que el ejemplo no encaja), ni se nos dice en ninguna parte que Jezrael hubiese sido una segunda capital: aparece sólo como residencia de la casa real en determinadas épocas del año (para el segundo argumento, cfr. de nuevo Schäfer-Lichtenberger, *ibid.*). La tesis, aunque goza de notable difusión, no se revela válida cuando se la examina de cerca.

En consecuencia, nos vemos obligados a reconocer que desconocemos los motivos que impulsaron a Omrí a fundar la ciudad.

3. Sabemos también que la dinastía de Omrí cultivó particularmente *la alianza con los fenicios,* relaciones iniciadas quizá ya con David y ciertamente con Salomón (ver más arriba pp. 91 s. y 120 ss.). El matrimonio de Ajab con Jezabel, hija de Etbaal, rey de Tiro (con Flavio Josefo, 8, 324, y no rey «de los sidonios», como dice 1 Re 16,31), fue el sello natural que marcó esa alianza.

*c*) Las tradiciones de Ajab aparecen ahora combinadas con las de dos profetas, presentados como sus adversarios inexorables: Elías (1 Re 17-19.21 y 2 Re 1,2-17) y Eliseo (1 Re 19; 2 Re 2,1-25; 3,4-8,15 y 13,14-21). Otras dos narraciones, que parecen no depender del deuteronomista (1 Re 20 y 22), tienen por tema las guerras arameas que le han sido atribuidas. Tenemos también el informe de la revuelta de Jehú (2 Re 9,1-10,27) y algunas anotaciones esparcidas por el texto, tomadas quizá de los anales de la corte, composiciones cuya problemática ya hemos examinado a su debido tiempo (pp. 109 ss.). Son varias, pues, las dificultades de obtener datos relativamente seguros: las narraciones proféticas se interesan esencialmente por sus respectivos héroes y por las luchas de éstos contra sus adversarios; entre estos últimos ocupan un lugar privilegiado el rey y la reina. Los dos capítulos sobre las guerras arameas parecen haber sido originalmente anónimos, y relacionados sólo secundariamente con la figura de Ajab (Donner* 400).

1. Las leyendas proféticas sobre el ministerio de Elías y Eliseo, cuando conseguimos desnudarlas del material folclórico e histórico-religioso, revelan una situación de enorme tensión entre ciertos ambientes religiosos israelitas y el culto promovido por ellos, por una parte, y la corte israelita y su política religiosa, por otra. No es fácil poder decir si (y hasta qué punto) la noticia de este conflicto se corresponde con la verdad. Podemos admitir con facilidad que entre los dos grupos étnicos (israelitas y cananeos) que componían el reino del Norte existiesen rivalidades que podían desembocar en una hostilidad intensa (como ocurre actualmente en muchos estados plurinacionales); tampoco es absurdo que esta rivalidad se manifestase, entre otras cosas, en la religión, un elemento fundamental en las sociedades antiguas e incluso hoy en naciones de estructura conservadora. Lo que no conseguimos captar en ningún caso es el contenido de la religión israelita en los siglos IX y VIII a.C. El hecho de que la imagen del toro de oro sirviese también en el Norte de estrado de la divinidad (ver más arriba p. 260), al tiempo que a ésta se la imaginaba invisible, hace pensar en

una fe relativamente ortodoxa (si la medimos con criterios posteriores) en sus contenidos, aunque dispuesta a hacer concesiones de cierto relieve en cuanto a la forma. En este caso, Elías y Eliseo habrían sido los representantes de una corriente yahvista todavía más ortodoxa, corriente que casi necesariamente debía entrar en conflicto no sólo con el culto de la población cananea, sino también con la religiosidad de los israelitas que se expresaban con formas más o menos sincretistas. Esta última afirmación puede ser corroborada por el texto de 1 Re 19,18, según el cual en Israel sólo habrían quedado siete mil personas (evidentemente un número redondo) que no hubiesen caído en alguna forma de compromiso con el paganismo cananeo.

Las leyendas de los profetas Elías y Eliseo nos transmiten algunos de los elementos más sobresalientes de estas luchas.

Comienzan con la prolongada sequía de 1 Re 17,1 ss., debida evidentemente, según el hagiógrafo, a una especie de desafío: si quien iba a conceder la lluvia, y por tanto la fertilidad del suelo, sería Yahvé o Baal. El contencioso fue resuelto, como sabemos, en favor de Yahvé (1 Re 18), en un juicio divino en el monte Carmelo (probablemente la localidad de *muḥrāqa,* coord. 158-231, donde hoy se alza el pequeño convento de los carmelitas, en la parte nordeste de la cadena montañosa). La narración conserva probablemente un recuerdo lejano y descolorido de cuando la soberanía sobre el Carmelo pasó de Tiro a Israel, como consecuencia de la alianza estipulada por Omrí con Etbaal, sellada por el matrimonio de Ajab con la princesa de Tiro (Donner* 1977, 403).

Otro episodio, esta vez no sólo religioso, sino de dimensiones también sociales, es el de la viña de Nabot (1 Re 21). Se trata de un relato que, en su versión actual, parece notablemente ampliado con elementos novelescos.* Al parecer nos habla de un choque entre el derecho israelita a la propiedad familiar y el derecho cananeo, choque en el que el primero entraba en conflicto con las pretensiones de la corona. Sin embargo, una comparación con 2 Re 9,21, donde no parece que el campo hubiese sido incorporado a los bienes de la corona, pone de manifiesto las ampliaciones que han tenido lugar en el relato. Es difícil establecer lo que sucedió en realidad, incluso si subyacen al relato recuerdos de un acontecimiento real. Considerada en sí, la narración podría muy bien ser una de tantas que circulaban para desacreditar a Ajab y a su mujer; su paralelismo con otro episodio análogo, el del profeta Natán con David tras el adulterio de éste con Betsabé y el asesinato del marido de ésta (2 Sam 11,2-12,15, donde el rey se convierte tras escuchar la invectiva profética y se salva personalmente,

lo mismo que aquí, 1 Re 21,27 ss.), hacen muy probable esta hipótesis. Por lo demás, como hemos visto hace un momento, muy poco sabemos del derecho cananeo; ni estamos en condiciones de controlar si la clara referencia de 1 Re 21,4 a Lv 25,23-31 es sólo un anacronismo del redactor posterior o puede constituir la prueba de que ya en el siglo IX a.C. estaba en vigor una norma análoga. Esto es una prueba de que tampoco sabemos mucho del derecho israelita de la época.

2. Las guerras arameas de Ajab (1 Re 20 y 22) nos sitúan ante problemas cronológicos complejos. La tendencia entre los estudiosos modernos es la de ver en ellas episodios originalmente anónimos por lo que respecta a las personas de los monarcas implicados. Sólo en un segundo momento habrían sido adornadas con la inclusión de los nombres de Ajab y de su colega judaíta Josafat (Jepsen 1941-44, Miller 1966 y Donner* 400; ver Bibliografía). Así parece si pensamos que, durante la dinastía de Omrí, las relaciones entre Israel y los arameos habían mejorado mucho, hasta el punto de llegar a una verdadera alianza anti-asiria. Los dos relatos nos hablan de una batalla cerca de Afec, tal vez la actual *fīq,* en la ascensión a las alturas del Golán (coord. 216-242), al este del lago de Tiberíades, con victoria de Israel sobre los arameos (que habían asediado poco antes Samaría, 1 Re 20), y de una derrota de Israel en Ramot de Galaad (actual *tell rāmīt,* coord. 244-210), al sureste del lago. Pero la última narración se interesa no tanto por la historia política y militar cuanto por un problema teológico: el de la verdadera y la falsa profecía (problema que sabemos que fue de actualidad más bien en torno al destierro de Babilonia; ver más abajo pp. 316 s.) y de la inspiración profética. Ahora bien, el primero de los dos textos podría referirse efectivamente a victorias de Israel, que indujeron a los arameos a abandonar los territorios israelitas conquistados con anterioridad (ver pp. 263 s.) y a solicitar la paz, algo que tuvo que haber ocurrido antes del reinado de Ajab. De hecho, este monarca no es herido de muerte en el frente, como afirma 1 Re 22,35// 2 Cro 18,34, sino que muere pacíficamente según 1 Re 22,39-40. Para una post-datación, ver en cambio más abajo, pp. 280 s.

3. Durante el reinado de Ajab debió de empezar la rebelión de Moab, según la estela de su rey Mesa (ver más arriba p. 71), una auténtica guerra de liberación, como diríamos actualmente. La estela, uno de los más importantes documentos historiográficos extrabíblicos que poseemos, nos informa de que la localidad de Dibón (actual *dibān,* coord. 224-101) en Transjordania, lugar de nacimiento y/o de residencia del rey, había caído en manos moabitas ya antes del conflicto (línea 2). El texto menciona varias veces a Omrí como reconquistador del país

(línea 7) y habla también de un hijo suyo, sin llamarlo por su nombre. Veremos otros elementos en las páginas siguientes.

4. Con la dinastía de Omrí entra Israel en el ámbito de la gran política internacional de la época, especialmente de la de Asiria.

Asurbanipal II (ca. 884-858), obrando con decisión y habilidad, consigue llegar al Mediterráneo y someter a los arameos y a los fenicios. En los anales de Salmanasar III (ca. 858-824) Omrí aparece mencionado por vez primera en los anales asirios. Y fue este soberano asirio quien se especializó, podríamos decir, en campañas hacia el oeste, hacia Siria y Palestina; tanto es así que oímos hablar al menos de seis: en los años VI, X, XI, XIV, XVIII y XXI de su reinado, es decir, más o menos en los años 853, 849, 848, 845, 841 y 837 a.C. (cfr. los textos en ANET 278-280). Nos encontramos, pues, en tiempos de Ajab y de sus sucesores.

Los mismos anales hablan de una batalla contra una coalición de reyes sirio-palestinos formada por Hadadézer de Damasco (acádico Hadad-Idri; se trata probablemente de Ben/Bar Hadad II, ca. 870-842 ó 875-843 a.C., fechas conjeturales), Irhuleni de Jamat y «Ajab el israelita». La batalla tuvo lugar en Qarqar (actual *hirbet qerqūr*) del Orontes el año 853, una fecha confirmada recientemente por el estudio de Brinkman (1978; ver Bibliografía). Los asirios pretenden haber ganado la batalla, y la noticia no es inverosímil. Pero de su victoria no consiguieron sacar provecho político o territorial. Salmanasar III afirma haber luchado contra la misma alianza los años 849, 848 y 845, dato que hace probable la tesis de que Omrí y Ajab consiguieran establecer relaciones amistosas con los arameos, al menos mientras duró el peligro. Pero sólo conocemos estas batallas por los textos asirios; la Biblia hebrea las silencia totalmente.

5. La reina Jezabel aparece como la principal culpable de la política religiosa de Ajab; los textos bíblicos la juzgan severamente. Hasta el nombre mismo suscita perplejidad: *'izébel* significa «sin gloria», por lo que difícilmente podía haber sido un nombre de persona. También parecen raras sus funciones desde el punto de vista constitucional (si es lícito utilizar este término): interviene directamente en los asuntos y en el culto del estado, urde intrigas para favorecer ilegalmente a la corona, manda perseguir y tal vez asesinar a los fieles de Yahvé. ¿Es posible que se trate sólo de una figura literaria, elaborada a partir de una anónima esposa fenicia de Ajab, la cual, por ser extranjera y de distinta religión, era considerada culpable de todo tipo de desaguisados? Podría ser. En cualquier caso, aunque se dice que también Ajab mandó

construir un templo a Baal en Samaría, hay un elemento que indica que debió de seguir practicando la religión israelita: los nombres que dio a sus hijos, con el teofórico «Yahvé»: *'aḥazyāh* (Ocozías) y *yôrām* (Jorán).

*d*) Ajab fue sucedido en el trono por sus dos hijos: primero Ocozías (1 Re 22,52-54), que murió sin dejar descendencia; después Jorán (2 Re 3,1 ss. y 8,16-24). Reinaron respectivamente en 850-849 ó 852-851 y 849-842 ó 851-845.

Fueron dos monarcas mediocres. Del primero no sabemos nada; del segundo se nos dice que perdió la guerra contra Moab, iniciada ya por su padre (ver más arriba p. 271) y confirmada por la estela de Mesa. La versión israelita de esta campaña aparece en 2 Re 3, un texto del que interesa sobre todo la conclusión: el rey de Moab fue asediado en Quir Jeres o Quir Jaréset (actual *el-kerak*, coord. 217-066). Al ver que la localidad estaba a punto de caer bajo el ímpetu de los asaltantes, el rey «tomó a su hijo primogénito, el que había de reinar después de él, y lo ofreció en holocausto sobre la muralla. Entonces se desencadenó una gran cólera contra los israelitas, que abandonaron el lugar y volvieron a su tierra» (v. 27). También aquí consta que Israel, a pesar de un intento de cantar victoria, tuvo que retirarse; en otras palabras, que perdió la guerra a causa de «una gran cólera (divina)» desencadenada contra él como fruto del sacrificio humano. A diferencia de lo que afirma la estela, nada tiene que ver el asunto con el «hijo» de Omrí (que sería Ajab), sino con su nieto. Moab pudo así recuperar completamente su independencia.

1. El silencio de la estela sobre Jorán, la escasez de noticias sobre él en general, la brevedad de su reinado y su carácter pasivo han hecho pensar al autor de un estudio reciente[5] que este personaje y el homónimo rey de Judá fueron la misma persona, por lo que Israel y Judá habrían estado unidos en esta época. Carecemos de elementos suficientes para confirmar esta tesis, pero al menos demuestra las dificultades existentes sobre los diversos casos de homonimia y de parentesco entre los reyes de Israel y los de Judá.

2. 2 Re 6,8-23 nos habla de otra guerra aramea. Los protagonistas son anónimos, pero no así la mención de los lugares y la del profeta Eliseo. Según los vv. 24-31, los arameos habrían llegado a asediar

5. J. Strange, *Joram, King of Israel and Judah:* VT 25 (1975) 191-201.

Samaría. No sabemos si se tratará del mismo episodio narrado en 1 Re 20 (ver más arriba p. 271).

*e) Golpe de Estado.* Según nuestras fuentes, la dinastía de Omrí se vino abajo a causa de un golpe de Estado militar, capitaneado por un cierto Jehú, que después se convirtió en rey. Es interesante la noticia de que la acción habría ido tomando forma en el ámbito de los movimientos proféticos que tenían como cabecillas a Elías y a Eliseo (1 Re 19,15-18 y 2 Re 9,1-10) y de que estaría en relación con movimientos análogos en Damasco, donde fue entronizado Jazael (ca. 843-806?) en sustitución del soberano reinante, según algunos Ben/Bar Hadad III (ca. 845-843, que había sucedido a Ben/Bar Hadad II, ca. 875-843). Las fechas, así como la secuencia de las personas, siguen siendo hipotéticas, y cualquier intento de verificación debe afrontar el problema del carácter inadecuado de las fuentes. No parece probable que haya relación entre ambas circunstancias. Sería históricamente absurdo que una revuelta en Damasco tuviese en su origen al profeta israelita Eliseo. Y este hecho pone también en duda los acontecimientos vividos en Israel, aunque aquí no habría sido extraño que los rebeldes se hubiesen apoyado en el elemento ultra-ortodoxo, descontento con la política religiosa de la casa de Omrí y partidarios de un Yahvismo integral. Pero examinaremos en breve otros elementos (pp. 279 s.).

## 7. **Situación en el Sur**

Si la situación era difícil en el Norte, no quiere decir que fuera fácil en el Sur, aunque su mayor aislamiento, sus fronteras más claras y el carácter mucho más estable de la dinastía davídica evitaron una constante conflictividad con el exterior. Y por lo que respecta al interior del reino, se evitaron también golpes de estado y los problemas que éstos creaban en el plano de la legitimidad (ver más abajo pp. 275 s.).

*a)* Sólo los textos bíblicos que pertenecen a la historiografía deuteronomista y cronista nos ofrecen materiales para la reconstrucción del período que va de finales del siglo X a la mitad del siglo VIII a.C. en el reino de Judá. Ya hemos visto (pp. 262 ss.) que la guerra entre Israel y Judá, que tenía como finalidad proporcionar a este último una frontera septentrional estratégica, se había resuelto en favor de Judá, pero tras una serie de reveses, Judá logró la victoria convenciendo a los arameos de Damasco de que atacasen a Israel por la retaguardia. Mispá (actual *tell en-naṣbeh,* coord. 170-143), que al principio fue un bastión del Norte contra el Sur, fue transformada por el rey Asá en un

bastión del Sur contra el Norte. A partir de entonces, la frontera entre los dos reinos hebreos quedó prácticamente inamovible. Y la paz, aunque al principio no fue oficialmente estipulada, llegó a ser de hecho permanente, especialmente en la época de la dinastía de Omrí y en la de Josafat de Judá (ca. 873-849 ó 868-847). Es posible (así Donner* 391) que los dos reyes confirmasen de derecho una paz ya establecida de hecho. En cualquier caso, también Judá se encontró pronto implicado en las empresas del Norte: las guerras arameas, cfr. 1 Re 22,2-4 (pero cfr. más arriba p. 271) y 2 Re 8,28 y 9,14 (ver después pp. 278 ss.). En 2 Re 3,4 vemos a Judá combatiendo al lado de Israel contra Moab (ver más arriba p. 273). Las relaciones entre Israel y Judá fueron mejoradas con el matrimonio entre Jorán, hijo de Josafat de Judá, y Atalía, hermana (o mejor hija, cfr. Noth* 216 y Puech 1981 [ver bibliografía]) de Ajab de Israel. (Ya hemos examinado el problema de las relaciones entre los dos Jorán en p. 273).

*b*) De Josafat sabemos muy poco, y poco también se nos dice de sus dos sucesores: Jorán (ca. 849-842 ó 847-845) y Ocozías (homónimo del soberano del Norte; ca. 842 ó 845) respectivamente (2 Re 8,16-19 y 8,25-28//2 Cro 22,1-6). Parece que el segundo fue herido durante la revuelta de Jehú, mientras se encontraba visitando a Jorán de Israel, y que murió a consecuencia de las heridas recibidas (2 Re 9,27-29). Había perdido ya Edom, que se había rebelado (2 Re 8,20-24//2 Cro 21,8-10), y a duras penas consiguió librar a sus tropas del cerco enemigo mediante una fuga precipitada.

Pocas son, como hemos dicho, las noticias sobre Josafat. En 1 Re 22,41-51//2 Cro 20,21-31 se nos dice que, de acuerdo con Ocozías de Israel, trató de restablecer el comercio en el Mar Rojo, pero aparentemente sin mucho éxito.

Los textos nos dicen también que trató de llevar a cabo una reforma religiosa (1 Re 22,47 ss.), probablemente en sentido anti-cananeo. Pero, dado que todo está formulado en términos deuteronomistas, resulta difícil decir lo que sucedió en realidad. 2 Cro 17,1-9 y 19,1-11 nos cuentan además que inició una reforma de la administración pública, del culto y del ejército, y, según Albright (1950; ver bibliografía), también de la justicia. Pero tampoco en este caso es posible establecer si el cronista utiliza, o no, antiguas tradiciones sobre los acontecimientos, por lo que no sabemos exactamente qué pudo ocurrir (Donner* 391 s., contra Albright 1950).

*c*) *Atalía.* El asesinato de Ocozías de Judá durante la revuelta de Jehú en el Norte dejaba vacante el trono davídico. El sucesor legítimo

era Joás, hijo del rey asesinado. Pero, dada su temprana edad, tenía necesidad de un regente.

La regencia fue asumida, según la costumbre (ver más arriba pp. 265 s.), por la reina madre Atalía, que aprovechó la posición de fuerza que le proporcionaba el nuevo cargo para eliminar a todos los herederos del trono davídico. Según nuestro relato (2 Re 11//2 Cro 22), sólo logró escapar el pequeño Joás, salvado por una tía paterna, que lo escondió en el templo. La usurpadora reinó durante unos seis años (ca. 842-837 ó 845-840), sin advertir lo que había sucedido. Un sábado al final de este período, el sacerdote Yoyadá convocó a la guardia del templo, la armó y ocupó el santuario. Tras hacer salir al muchacho, lo ungió como rey y fue aclamado por las tropas y por el «pueblo del país». La reina, que entretanto había llegado al templo, fue arrestada, conducida a palacio y asesinada. De este modo se salvó la dinastía davídica y se mantuvo la sucesión legítima sin solución de continuidad.

Pero el estudio de Liverani (1974; ver bibliografía) ha puesto de manifiesto una situación más compleja. Basándose en paralelos bíblicos y especialmente orientales, demuestra el carácter «teatral» del relato y de sus escenas, que se centran en el pequeño heredero al trono, cuya legítima elección a la realeza trata de anular la usurpación. Pero la escena parece poco verosímil desde el punto de vista histórico, dado que el motivo es frecuente en las tradiciones populares. El caso más conocido en el Próximo Oriente antiguo es el de Idrimi de Alalah, surgido también «de la nada» para reivindicar la corona de la ciudad-estado que le correspondía por derecho (comparar con Jue 9,5b, donde «el más joven de los hijos» de Yerubaal, que escapó de la matanza en la que murieron todos sus hermanos, dirigió después la palabra a los sediciosos). La realidad parece ser otra. Seguramente la dinastía davídica quedó interrumpida, y posteriormente fue reconstituida de forma precaria mediante un muchacho elegido por el sacerdote y la hermana del difunto rey en el templo, y aclamado después por el ejército o eventualmente por el «pueblo del país». Pero se trata de un caso único en el Sur, que, como excepción, confirma la regla de la estabilidad institucional de este país. Por lo demás, quedó a salvo la continuidad de la dinastía, aunque sólo en el plano jurídico-formal.

*d) El «pueblo del país».* En todos estos acontecimientos hace acto de presencia en escena (la primera vez en el relato bíblico) un grupo llamado «pueblo del país» (en hebreo *'am hā'āreṣ*). En el Judaísmo tardío la expresión hace referencia a las masas ignorantes, incapaces de estudiar, y por tanto de observar la Torá. Pero en el período pre-exílico, el «pueblo del país» era una especie de aristocracia rural, el

grupo de descendientes de los antiguos usufructuarios de las tierras tribales, independientes, por tanto, económicamente. Parece que este grupo sostuvo a ultranza a la dinastía davídica, aunque no tuvo probablemente una función jurídica propia (Schäfer 1983; ver bibliografía). La historiografía deuteronomista le reconoce el carácter de portador de la fe yavista tradicional de Israel, por lo que suele contraponerlo a la población en su mayor parte cananea de Jerusalén y a la corte local, contra los cuales defiende a la dinastía.

Poco sabemos de lo que ocurrió después. Dada la edad de Joás, el joven rey debió de tener un tutor-regente, y es posible buscar esta persona (cfr. 2 Cro 24,2-3.15-22; Donner* 394) en la figura del sacerdote Yoyadá. Más aún, el libro de las Crónicas pone la inicial piedad del joven rey en relación con su tutela por parte del sacerdote, a cuya muerte el rey no habría continuado profesando la fe de antes. De su reinado hablan 2 Re 12,1-22//2 Cro 24,1-16.23-27. Los textos lo presentan como autor de restauraciones en el templo, llevadas a cabo con el dinero de las ofrendas, recogidas en un arcón instalado durante su reinado. De él se deducían las cantidades necesarias para pagar la reconstrucción y el mantenimiento del edificio.

En esta época tuvo lugar un ataque arameo, al mando de Jazael, contra Jerusalén, ataque que sólo pudo evitarse mediante el pago de una fuerte suma (2 Re 12,18 ss.). Los arameos llegaron a ocupar Gat, aliándose quizás con los filisteos. Pero poco sabemos del acontecimiento: si los arameos pudieron atacar de nuevo, señal de que el peligro asirio, que los había impulsado a aliarse con Israel y Judá, había cesado de momento.

Joás cayó víctima de un atentado (2 Re 12,21-22), pero la sucesión estaba asegurada por su hijo Amasías (ca. 800-783 ó 801-787), del que se menciona una victoria sobre los edomitas (2 Re 14,7) en un desconocido «Valle de la Sal» (por su nombre, podría encontrarse en las inmediaciones del Mar Muerto). En esta operación capturó la localidad de Sela (no la actual Petra, como se sugiere a menudo, sino más bien *es-sela'*, coord. 205-020). Probablemente se trató de un éxito efímero, que nada cambió en la estructura política de la región.

Según los textos, Amasías perdió una batalla contra Joás de Israel cerca de Betsemes (actual *tell er-rumeileh*, coord. 147-128). Fue hecho prisionero y conducido a Jerusalén, donde los israelitas demolieron parte de los muros y saquearon el templo (2 Re 14,8-14//2 Cro 25,17-24). Tal noticia, y por tanto el resto del episodio, parecen sospechosos (Donner* 395) y no sabemos bien dónde y cómo ubicarlos, si tenemos

en cuenta la paz que desde hacía tiempo reinaba entre los dos reinos. También Amasías fue asesinado en una conjura palaciega en Laquis (*tell ed-duweir,* coord. 135-108), donde se había refugiado (2 Re 14,19-21//2 Cro 25,25-28), pero el «pueblo del país» estuvo al tanto y puso en el trono a su hijo, conocido con un nombre doble: Ozías y Azarías.

## 8. La revuelta de Jehú

La revuelta de Jehú, a la que hemos aludido hace poco (ver p. 274), supuso otro intento de establecer una dinastía en el Norte.

*a*) Los textos relacionan este incidente con los profetas Elías y Eliseo, pero en el relato se descubren algunos elementos problemáticos. El principal de ellos lo constituye el hecho de que ambos profetas instigaron a la revuelta también a Jazael de Damasco, un soberano que más tarde causó no pocas dificultades a Israel y a Judá (ver más arriba pp. 277 y después 280 ss.). Una estela asiria (ANET 280) confirma en todo caso la toma del poder por parte de Jazael, a quien llama «hijo de nadie» (título reservado a los usurpadores) y que confirma, por tanto, la tesis del golpe de estado.

*b*) El relato sobre la revuelta de Jehú aparece en 2 Re 9-10. Jehú, comandante del ejército israelita accidentalmente en Ramot de Galaad (actual *tell rāmīt,* al este del lago de Tiberíades, coord. 244-210), región en la que parece que tuvieron lugar endémicos enfrentamientos entre israelitas y arameos, fue investido rey por un emisario de Eliseo y aclamado por las tropas. Conspiró contra Jorán de Israel, avanzó contra la residencia real en Yezrael, mató al rey de Israel y después hirió de muerte también al rey Ocozías de Judá mientras huía hacia el sur. (El rey judaíta había sido invitado por su homólogo israelita.) A continuación exterminó a la familia real, incluida Jezabel. El texto de 2 Re 10,15 nos lo presenta aliado con los recabitas, una secta conservadora hebrea que rechazaba la agricultura y sus productos, considerados de origen cananeo y por tanto pagano. Sus miembros llevaban una existencia itinerante como criadores de ganado y artesanos, especialmente en calidad de estañadores y armeros[6]. La tradición bíblica, confirmada independientemente por Jr 35, los define como personas imbuidas de

6. Cfr. F.S. Frick, *The Rechabites Reconsidered:* JBL 90 (1971) 279-287 y H. Donner* 1977, 410 s.

celo religioso y adoradores exclusivos de Yahvé. Esta característica hace verosímil la relación de los recabitas con la revuelta y con elementos proféticos.

*c*) Jehú ya había conseguido hacerse con la residencia real; ahora le faltaba la capital propiamente dicha, Samaría. Envió un mensaje a sus habitantes (2 Re 10,1 ss.), con el que consiguió su sumisión: «Seremos tus súbditos (lit. siervos) y haremos cuanto nos mandes...» (10,5). En un segundo mensaje invitó Jehú a los habitantes de Samaría a que le entregasen a «los dirigentes de la casa (corregido con algunos manuscritos hebreos y con los LXX) de vuestro Señor», llevándolos (con los LXX) a Yezrael (10,6 ss.). El texto juega con la ambigüedad del término hebreo *rô'š* «dirigente/jefe» y «cabeza». Los habitantes de Samaría entendieron la invitación en sentido literal y le enviaron las cabezas de los omridas[7]. Jehú procedió después al asesinato de los omridas supervivientes, tras haber ocupado la capital. Convocó a continuación a los fieles de Baal en el templo, fingiendo querer seguir practicando su culto; pero los asesinó a todos y profanó el santuario.

*d*) Hasta aquí las noticias que nos ofrecen las fuentes. Pero M.C. Astour (1959 y 1971; ver bibliografía) ha propuesto una reconstrucción notablemente diferente del contexto histórico-político en el que se movía Jehú. Tal reconstrucción no niega la importancia del elemento religioso, pero no lo sitúa en primer plano. En las fuentes, en cambio, este elemento constituye la espina dorsal de los acontecimientos. El estudio de Astour (1971) se articula en estos tres puntos:

1. Os 10,14 menciona a un cierto Salmán, que pretende identificar (como casi todos actualmente) con Salmanasar III. Este rey asirio, en el curso de su campaña hacia occidente en el año 841 (ver más arriba p. 272), asedió en primer lugar Damasco, sin lograr conquistarla, y después destruyó diversas localidades, entre las que Os 10 menciona Bet Arbel (actual Irbid en Jordania, coord. 229-218).

2. De aquí, según los anales asirios (ANET 280), se dirigió el año XVIII de su reinado «a los montes de *ba'li-ra'si*, que es un promontorio». Probablemente se trata del Carmelo (aunque otros piensan en Tiro, situada en la costa de Líbano, un poco más al norte), que en aquellos tiempos constituía la frontera entre Israel y Tiro. En tal caso, Salmanasar hubo de atravesar la llanura de Esdrelón en Israel. Para

7. Sobre el número setenta como número redondo, ver más arriba, p. 244 n. 8.

Aharoni, *The Land...*, tal identificación es cierta; M. Noth* 226 piensa, en cambio, en Líbano.

3. En tal caso, la revuelta de Jehú no habría sido otra cosa que el producto de un golpe de mano urdido por una facción filo-asiria en Israel, que pretendía eliminar a los omridas, freno hasta entonces a la penetración asiria en Occidente (ver más arriba p. 272). De este modo, la tesis de una relación con un movimiento análogo en Damasco parece más verosímil de lo que podría parecer a primera vista. Fuera como fuera, Salmanasar recibió poco después en Tiro el homenaje de la facción filo-asiria y del nuevo rey, llamado «rey del país de Omrí»[8]. Es éste un tributo, aunque probablemente involuntario, a la que había sido una gran dinastía. Israel fue inmortalizado en el «obelisco negro» de Salmanasar III: el nuevo rey de Israel aparece postrado en tierra ante su señor (ANEP 355).

4. Entretanto, y ya que Jehú había sido puesto en el trono probablemente por el grupo filo-asirio, es verosímil pensar que también había terminado la alianza anti-asiria con los reinos arameos (uno de los principales elementos de la política exterior de la dinastía de Omrí), circunstancia que debió de reavivar las viejas hostilidades. En este nuevo contexto, Jazael aparece ya como el enemigo por excelencia, y en esta función lo describen no sólo 2 Re 11 ss., sino también los textos proféticos posteriores, como Am 1,3-5 e Is 9,11.

*e*) Es lógico que el primer objetivo de los arameos fuesen los asentamientos israelitas en la Transjordania septentrional, y parece que Israel los perdió prácticamente todos. Así lo sugiere 2 Re 10,32-33, un texto que probablemente carga algo las tintas cuando llega al Sur. Encontramos también a los arameos como aliados probablemente de los filisteos en 12,18-19 (ver más arriba p. 277), y alejados a duras penas de Jerusalén mediante el pago de un fuerte rescate.

*f*) A partir de entonces y durante muchos años, la existencia de los dos reinos discurrirá «a la sombra de las luchas por el poder en Siria» (Herrmann* 282). Las guerras arameas debieron de provocar notables pérdidas en hombres, materiales y bienes en Israel y en Judá; tanto es así que terminaban generalmente con la derrota de los dos reinos he-

---

8. Y no «...hijo de Omrí», como habitualmente suele leerse, cfr. H. Tadmor, *The Historical Inscription of Adad Nirari III:* Iraq 35 (1973) 141-150: 149. Ya M. Noth 1954*, 226 n. 1 había sugerido la lectura «de la casa de Omrí».

breos. Sólo en una ocasión se habla de una victoria: 2 Re 13,4-5.22 ss. señala a Joacaz (ca. 815-801 ó 818-802) y a su hijo Joás (ca. 801-786 ó 802-787) como vencedores primero de Jazael y después de su hijo Ben/Bar Hadad III o IV, indicado en los anales asirios sólo con su título arameo: *mari'*, «señor» (ANET 282) (806?-775?). Con estas victorias precisamente querrían algunos relacionar 1 Re 20 y 22, que hemos visto vinculados de forma anacrónica a Ajab y Josafat (ver más arriba p. 271).

*g*) Pero también para Israel llegaron tiempos mejores. A finales del siglo IX a.C., los asirios de Adad-Nirari III (ca. 810-783) marcharon al menos cuatro veces hacia occidente: en el 806, en el 805, en el 803 y en el 797 a.C. (ANET 281 s.). Probablemente durante la última campaña, sometieron a Damasco (estela de *tell er-rimāt*[9]) y después la obligaron a aceptar la soberanía asiria. Joás de Samaría es mencionado explícitamente en el acto de sumisión, junto con otros soberanos de la región.

## 9. Jeroboán II

Fue Jeroboán II de Israel (ca. 786-746 ó 787-747) quien aprovechó ampliamente la eliminación de Damasco de la escena política. Consiguió reconquistar toda la Transjordania perteneciente tradicionalmente a Israel: del Mar Muerto a la entrada de Jamat (actual *lebwe*, coord. 277-397), incluyendo también en sus conquistas Qarnayin (actual *tell 'aštāra*, coord. 247-249), como señalan 2 Re 14,25 y Am 6,13[10]. La noticia según la cual llegó a ocupar incluso Damasco (14,28) es textualmente incierta e históricamente del todo inverosímil. Los tiempos de Jeroboán II debieron de ser prósperos también en el plano económico, aunque la riqueza, a juzgar por las invectivas de Amós, debía de estar repartida de forma muy desigual entre las distintas clases sociales, por lo que Jeroboán II, que fue un notable monarca, aparece en los textos bíblicos con tintes negativos. (Un ejemplo de riqueza en Israel en p. 289).

---

9. S. Page, *A Stela of Adad Nirari III and Nergal-ereš from Tell al Rimah:* Iraq 30 (1968) 139-163.

10. Para ulteriores detalles, cf. mi colaboración *Amos VI,13-14 und I,3 auf dem Hintergrund der Beziehungen zwischen Israel und Damaskus im 9. und 8. Jahrhundert*, en *Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright*, Baltimore-Londres 1971, 433-441 y mi libro *Il profeta Amos*, Brescia 1982, 16 ss. y 145 ss.

## 10. Ozías de Judá

Un poco más joven que su contemporáneo Jeroboán II de Israel fue Ozías o Azarías de Judá (ca. 783-742 ó 787-736; la cronología de este período es muy compleja y, por tanto, controvertida).

*a*) Sobre la cuestión del doble nombre del monarca[11], puede consultarse el artículo de H. Tadmor (1961; ver bibliografía). También en Judá fueron restablecidas, aunque por breve tiempo, las condiciones necesarias para un cierto bienestar (2 Re 15,1-7//2 Cro 26,1-23). Bajo el mandato de Ozías parece que Judá consiguió también volver a establecer sus confines meridionales, llegando hasta el Mar Rojo (2 Re 14,22), donde reconstruyó el puerto de Eilat (actual puerto de Aqaba en Jordania, coord. 150-882). En el texto más amplio de Crónicas se afirma que luchó con éxito contra los filisteos, los árabes, los meunitas (no los mineos de la época helenista en el sur de Arabia, sino una tribu entre la actual Petra [coord. 020-225] y *ma'an* [coord. 952-220]) y los amonitas, cfr. 1 Cro 4,41 y 2 Cro 26,7 (R. Borger - H. Tadmor 1982; ver bibliografía del capítulo siguiente). De esta época provienen probablemente una serie de fortificaciones descubiertas recientemente a lo largo y ancho del Negueb, la más antigua de las cuales parece ser Qades Barnea, de mosaica memoria (actual *'ain el qudeirat,* coord. 096-006). Estas fortificaciones, si aceptamos la historicidad sustancial de las noticias de Crónicas sobre el tema[12], son atribuidas a Ozías, junto con la mejora de las fortificaciones de Jerusalén (2 Cro 26,11-15). Los asentamientos en el Negueb iban acompañados de importantes instalaciones agrícolas, con técnicas especializadas en el cultivo de terrenos áridos[13]. Las técnicas empleadas se han revelado fundamentalmente válidas hasta el día de hoy, con la puesta al día técnica proporcionada por la agricultura moderna.

Parece que las relaciones entre Jeroboán II de Israel y Ozías de Judá fueron buenas. Si se pusieran juntas las fronteras de ambos reinos, se acercarían bastante a las del imperio davídico-salomónico en su máxima extensión (ver más arriba pp. 93 ss.). Judá debió de alcanzar

---

11. Se trata de dos raíces hebreas, *'āzaz* y *'āzar*, que tienden a converger en la confesión de fe en la ayuda del Dios omnipotente.

12. Noth* 1954, 218, n. 2; Donner* 1977, 395, indeciso; Aharoni 1979, 345, favorable. Para el problema de los confines meridionales de Judá, cfr. C. Meyers, *Kadesh Barnea: Juda's Last Outpost:* BA 39 (1976) 148-151.

13. Cfr. N. Glueck, *Rivers in the Desert,* Nueva York ²1968, cap. VI.

su máximo esplendor precisamente durante el reinado de Ozías. Precisamente en este período y con este monarca sitúa G. Garbini las expediciones marítimas y las operaciones comerciales que atribuyen los textos a Salomón (ver más arriba pp. 120 ss.).

*b*) Los textos dicen también que Ozías fue castigado por Yahvé con la «lepra» (2 Re 15,5//2 Cro 26,16-21). No sabemos con certeza qué enfermedad era denominada habitualmente así, pero parece bastante seguro que, más que de la «enfermedad de Hansen», se trataba de alguna enfermedad cutánea, contagiosa pero no mortal[14]. Lo sugiere el hecho de que el hebreo *ṣārá'at* es usado también para la tela, el cuero y las paredes (manchas blancas producidas por hongos). El libro de las Crónicas, seguido por Flavio Josefo 9,222-227, añaden que la enfermedad tenía su origen en un juicio divino, provocado por una ofrenda sacrílega presentada por el soberano en el templo, episodio que Josefo relaciona con un terrible terremoto acaecido hacia el año 760 a.C. Se trata del mismo seísmo mencionado por Am 1,1 y por Zac 14,5 unos siglos después, probable causante de la falla que separa actualmente el monte de los Olivos del monte Scopus. Mientras que el sincronismo entre la enfermedad del rey y el terremoto puede ser históricamente aceptable, la narración de Crónicas, retomada después por Flavio Josefo, presupone (como ha demostrado recientemente Zeron) la visión de Is 6,1 ss., por lo que se trata de un relato ficticio. En cualquier caso, la enfermedad hizo impuro al soberano, y por tanto incapaz de desempeñar los asuntos de estado, por lo que hubo de ser confinado «en una casa aislada hasta el día de su muerte» (2 Re 15,5// 2 Cro 26,21). Así es interpretada por lo general la expresión *bêt ḥofšît,* donde el segundo término está compuesto de una raíz que se refiere normalmente a la libertad (en este caso, ¿eufemismo por la libertad de los asuntos de estado?). Pero en ugarítico el término *hpṯt* (Gordon 995, WUS 1071) es usado para indicar los Infiernos: una enfermedad incurable era como la antecámara de la muerte.

---

14. Sobre la llamada «lepra», cfr. J.F.A. Sawyer, *A Note on the Etymology of* ṣāra'at: VT 26 (1976) 241-245 y E.V. Hulse, *The Nature of Biblical Leprosy:* PEQ 107 (1975) 87-105 (estudio definitivo desde el punto de vista médico). Sobre los textos bíblicos, cfr. T. Seidl, *Tora für den «Aussatz» fall,* S. Ottilien 1982; cfr. también las entradas de los distintos diccionarios. Sobre el problema en la región, cfr. J.V. Kinnier Wilson, *Leprosy in Ancient Mesopotamia:* RA 60 (1966) 47-58 y *Medicine in the Land and Times of the Old Testament,* en T. Ishida (ed.), *Studies in the Period of David and Solomon,* Tokio 1982, 337-365: 354 s., 363 ss.

*c) Jotán como regente*. Resulta interesante la noticia de que su hijo Jotán asumió al parecer la completa regencia. Ozías seguía siendo rey a todos los efectos, salvo la restricción antes mencionada, que le impedía atender directamente a los asuntos de estado. Por lo que respecta a la regencia de Jotán, es posible postular, a falta de noticias directas, que la detentó hasta la muerte del padre, momento en que se hizo cargo de la sucesión. Esto tendría lugar entre ca. 752 al 750, según la primera cronología que solemos citar (la de las *American Schools*); en la de Begrich-Jepsen, en cambio, Ozías habría sobrevivido a Jotán, por lo que también el sucesor de éste, Ajaz (ca. 735-715 ó 736-729/25), habría sido regente durante algún tiempo. Todo esto pone de manifiesto las dificultades con que se encuentra quien quiera estudiar la cronología de los reyes de Israel y de Judá.

La mención de un tal «*azriyahu* de Judá» en los anales de Teglatfalasar III de Asiria (ANET 282 s.) ha suscitado perplejidad. Este rey habría estado al frente de una coalición anti-asiria el año 743. El nombre parece coincidir casi del todo con el de Ozías-Azarías[15]; y así ha sido entendido por muchos. Pero no resulta fácil imaginarse al rey enfermo y aislado implicado en una empresa de esas características. Es posible que su nombre apareciese como el del soberano que ejercía legalmente el poder, aunque de hecho lo hubiese delegado a otro. Pero es más probable la propuesta de Na'aman de que la estela, que por otra parte está mutilada en algunos puntos importantes, se refiera en realidad a la rebelión acaecida algunas décadas después con Ezequías de Judá (ver más abajo pp. 298 ss.).

*d*) El año de la muerte de Ozías tuvo Isaías su famosa visión (Is 6,1). Fue de hecho en esta época cuando surgieron los grandes profetas de Israel: Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. En otros lugares nos hemos ocupado detalladamente de este tema[16], por lo que remitimos al lector a dichos estudios.

---

15. M. Noth*, parágrafo 21; J. Bright* 270; H. Tadmor 1961 (ver bibliografía).
16. Cfr. mi *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia ³1979, 297-336, y las páginas relativas a los profetas mencionados.

# Capítulo X
# LAS INVASIONES ASIRIAS

## 1. Asiria

El elemento característico de la segunda mitad del siglo VIII a.C. y de comienzos del VII lo constituyen los ejércitos asirios, que, tras el golpe de estado de Jehú, invadieron Aram, Israel y las ciudades-estado fenicias, haciendo a todos vasallos del gran rey (ver más arriba pp. 278 ss.). Bajo la dinastía israelita de Omrí los pequeños estados sirio-palestinos habían sido capaces de contener, si no de conjurar, la amenaza del gran poder oriental (ver más arriba pp. 272 ss.) mediante una serie de coaliciones que se habían revelado suficientes para ese fin. Sin embargo, la llegada al trono de Israel de una casa reinante probablemente filo-asiria (ver más arriba pp. 279 ss.) destruía décadas de equilibrio entre las naciones de la región, equilibrio conseguido con dificultad y aunque sólo tuviera una finalidad negativa, como era la resistencia al invasor. A la vez, aunque fuese por breve tiempo, reabría el conflicto entre Israel y Damasco. De hecho, quedaba así expedito el camino a los ejércitos asirios en su avance hacia occidente. Tiempo atrás hubo cierta resistencia, pero se trató esencialmente de una resistencia sectorial; otras veces, como después veremos (pp. más abajo 290 ss.), la resistencia se debilitó completamente; y en un caso fue incluso solicitada la intervención asiria. Al mismo tiempo, la región se convertirá en escenario de numerosos encuentros (con frecuencia sólo diplomáticos, pero a veces también militares) entre la potencia mesopotámica de turno y Egipto, potencia ésta que parece no haber renunciado nunca a su soberanía en Canaán. Por lo demás, tanto para Asiria (más tarde para Babilonia) como para Egipto, Canaán fue un trampolín para lanzar un ataque o bien la vanguardia irrenunciable para la autodefensa.

*a)* La suma de todos estos factores condujeron pronto a la incorporación al imperio asirio de los reinos arameos, y poco después, palmo

a palmo, del de Israel. Judá acabó como vasallo de Asiria y, después, tras el breve reinado de Josías (ver más abajo pp. 305 ss.), de Babilonia, hasta la pérdida definitiva de la independencia en 587/586 a. C. (ver después pp. 314 ss.).

*b*) Babilonia había sido desde tiempo inmemorial el centro cultural de Mesopotamia. Pero fue Asiria, región situada en el alto Tigris, quien controló durante algunos siglos (de finales del II milenio hasta el siglo VII a.C.) los destinos de la región y de las regiones adyacentes. La toma de poder fue más bien gradual, pero dio como resultado «un imperio de tipo completamente distinto, una estructura de poder incomparable...» (Donner* 416). Sus principales características eran sobre todo un ejército permanente y profesional, dotado no sólo de carros de guerra, sino también de caballería montada, que constituía una novedad absoluta en aquella época; por otra parte, se detecta una total falta de escrúpulos, que indujo a Asiria a cometer crueldades que aterrorizaron a toda la región. Contamos además con saqueos y devastaciones que reducían casi a la nada a los países enemigos. Is 5,26-29 habla por un lado de la eficacia y la capacidad de este ejército, y por otro lo compara con las bestias salvajes. Naturalmente podemos discutir si (y hasta qué punto) esta fama de crueldad se basaba en hechos realmente acaecidos o si no era más que el resultado de una hábil propaganda que pretendía debilitar la resistencia del adversario (Von Soden y Saggs 1963), haciéndolo más maleable y dispuesto a la rendición.

*c*) Babilonia era la única nación por la que parece que mostraron cierto respeto los asirios. Reconocían la deuda contraída con ella en el plano intelectual y en el de la cultura en general. En consecuencia, aun habiéndola sometido con Teglatfalasar III, le concedieron cierta autonomía mediante una forma de unión personal, aunque el gobernador era siempre un asirio de sangre real. Esta situación, hasta cierto punto privilegiada, no impidió a los asirios proceder con la máxima dureza contra su *alma mater*, siempre que lo creían necesario.

*d*) Al final del capítulo precedente (p. 284) hemos aludido a Teglatfalasar III (ca. 745-727), que subió al trono con el nombre de Pulu (de donde el hebreo Pul). Fue él quien «condujo al imperio neo-asirio a la cumbre del poder, llevándolo a la perfección en el plano sistemático y conceptual, si no territorial» (Donner* 418).

De puertas adentro, Teglatfalasar reformó la estructura del Estado, sustituyendo las grandes provincias, difíciles de administrar, por reducidos y ágiles distritos, de gestión mucho más sencilla.

De cara a las naciones circundantes, inauguró «una nueva política imperialista, cuya eficacia no puede ser puesta del todo en evidencia» (Donner* *ibid.*).

Una de las características de esta nueva política exterior es la renuncia al concepto tradicional de vasallaje, en favor preferentemente de una incorporación directa al imperio mediante la ocupación del territorio. Según Donner (* 419), todo esto tenía lugar normalmente en tres fases sucesivas:

1. Establecimiento de una relación tradicional de vasallaje con la nación en cuestión, siguiendo el modelo practicado hasta entonces por los soberanos asirios: soberanía limitada, política exterior totalmente dependiente de la de Asiria, exacción de fuertes tributos.

2. Intervención militar directa a la menor sospecha de rebelión, acompañada del nombramiento de un soberano favorable a Asiria, aunque posiblemente de la dinastía reinante. Naturalmente, la operación iba acompañada de drásticas rectificaciones fronterizas, seguidas de la incorporación al imperio o de la cesión a vasallos fieles de los territorios así obtenidos. Todo iba acompañado de un considerable aumento de los tributos.

3. Al mínimo rumor de cualquier forma de oposición, tenía lugar una nueva y decisiva intervención militar. El soberano culpable era depuesto y sustituido por un gobernador asirio. El territorio era incorporado al imperio. La clase dirigente era deportada, de modo que el país quedase acéfalo. Y finalmente eran traídos al país conquistado nuevos grupos étnicos.

4. Finalmente, una notable característica del sistema era su flexibilidad: no era aplicado de forma minuciosa o dogmática, sino adaptado de vez en cuando a las circunstancias, característica que lo hacía particularmente eficaz.

*e*) Asiria alcanzó su máxima expansión con Asaradón (680-669), cuando, después de tres campañas, logró someter Egipto. Pero fue el esplendor que precedió al ocaso: ya con Asurbanipal (669-627), el Sardanápalo de las leyendas griegas, al que debemos la famosa biblioteca que contiene gran parte de la literatura mesopotámica, vemos a Asiria metida en guerras eminentemente defensivas: en 655, con Psammético I (663-609), fundador de la dinastía XVI, Egipto recuperaba la independencia; de 652 a 648 tuvo lugar la guerra con Babilonia. Asiria salió victoriosa, pero muy debilitada. A la muerte de este rey literato

y sabio, le quedaban muy pocos años al imperio para que se hundiese sin dejar rastro.

*f*) Podemos ahora poner de relieve la debilidad intrínseca de todos estos imperios, un elemento causante de su rápido fin: casi todos estaban compuestos de una multitud de naciones sometidas de forma más o menos brutal, habitados por poblaciones diversas que compartían la hostilidad hacia la potencia dominante y eran, por tanto, fundamentalmente centrífugas. La multitud de los pueblos gobernados, la extensión de estos imperios (que crecían de forma completamente irracional), las dificultades y la lentitud de las comunicaciones, los hacían, después de cierto tiempo, prácticamente ingobernables, con una administración cada vez menos eficaz, lenta y complicada. Había que dedicar fuerzas cada vez más considerables a la represión, con el consiguiente dispendio de hombres, medios y riqueza.

## 2. Guerra «siro-efraimita»

Durante la época de Teglatfalasar III estalló en Palestina la guerra llamada tradicionalmente, a partir de Lutero, «siro-efraimita», aunque en realidad involucró también a Judá.

*a*) La guerra siro-efraimita, un acontecimiento de exclusiva importancia local, pudo haber sido el producto de un último intento de resucitar la alianza anti-asiria que tan buen resultado había dado más o menos un siglo antes; entonces se había conseguido plenamente el objetivo principal: contener el avance asirio hacia occidente. Estamos bastante bien informados de esta guerra, aunque siempre de forma insuficiente y a veces contradictoria. Entre los textos bíblicos contamos con 2 Re 16; Is 7,1-7 y 8,1-15; 10,27 y 17,1-11; Os 5,1 ss.; 5,8-6,6; 8,7-10. Estos textos están llenos de no pocas y a menudo serias contradicciones, de modo que los detalles son con frecuencia muy poco claros (Donner* 430). Contamos también con los textos asirios de los anales y las inscripciones de Teglatfalasar III (ANET 282-284). Hemos dicho líneas arriba (ver p. 284) que la cronología de esta época es compleja, especialmente en lo referente a los problemas de la regencia de Jotán y de la muerte de Ozías de Judá; a ellos se añaden los de la muerte de Ajaz y, por tanto, los de la subida al trono de Ezequías (2 Re 16,20 y 18,1). Por eso resultan evidentes las notables diferencias entre los sistemas cronológicos que usamos.

*b*) A la muerte de Jeroboán II de Israel (746 ó 747 a.C.) subió al trono su hijo Zacarías (ca. 746-745 ó 745). Lo eliminó un cierto Salún

(745 ó 747; 2 Re 15,8-12.13-16), que a su vez fue eliminado por un cierto Menajén (ca. 745-738 ó 747-738; 2 Re 15,17-22), un ciudadano de la ex-capital Tirsá. Este último consiguió pacificar el reino mediante durísimas medidas represivas (15,16), lo cual presupone que tenía a su disposición el ejército. Pero Teglatfalasar (Pul) «invadió el país» (15,18b-20) tras haber sometido y anexionado Jamat en Siria central (actual *ḥama*, coord. 312-503), y Menajén, junto con otros soberanos de la región, se apresuró a enviarle en señal de sumisión un notable tributo (1000 talentos de plata), cumpliendo así con la primera fase del proceso de sumisión que hemos mencionado hace poco. Los anales asirios lo mencionan explícitamente junto con el rey de Damasco *raḫyānu* o *raṣūnnu*, en la Biblia hebrea siempre *reṣîn;* los mismos nombres aparecen en una estela recientemente publicada, descubierta en Irán[1]. Según las fuentes bíblicas, Menajén obtuvo la suma de dinero mencionada imponiendo tributos a los terratenientes, a razón de 50 siclos por cabeza, por lo que, si el talento ordinario valía 3000 siclos (el real, usado para pagar impuestos, valía 3600 siclos), esos propietarios debieron de ser unos 60.000, y todos prósperos (Noth* 233, n. 3; Donner* 424). La cifra, más bien elevada, es un signo evidente de riqueza; y al mismo tiempo constituye uno de los datos económicamente relevantes de que disponemos.

Parece ser que Teglatfalasar III se conformó con el tributo y con la sumisión, conseguidos sin necesidad de intervenir militarmente. Israel gozó así de algunos años de tranquilidad. Pero en el 734 reaparecen los asirios en la región, en una campaña contra los filisteos[2], especialmente contra Gaza, cuyo rey se refugió en Egipto. Más tarde regresó y fue perdonado (¡un caso realmente excepcional!). Los asirios alcanzaron pronto la frontera de Egipto y se instalaron en ella: se trata del tradicional «torrente de Egipto», actual *wādī el-'arīš*, confín entre las dos regiones desde tiempo inmemorial. Con esta decisión táctica podían prevenir cualquier intento por parte egipcia de ayudar a eventuales revoltosos, y cualquier contacto de éstos con Egipto.

Parece que la campaña no tuvo consecuencias para Israel y las fuentes nada dicen de que Teglatfalasar se anexionase algún territorio.

---

1. Los nombres pueden parecer notablemente distintos; pero, en realidad, la gutural de *raḫyān* idica la *'ayin* aramea, que a la vez corresponde a la *ṣade* hebrea; cfr. también el acádico *raṣunnu*.

2. ANET 272 y D.J. Wiseman, *Two Historical Inscriptions from Nimrud:* Iraq 13 (1951) 21-26.

Algunos, sin embargo, piensan que en esta ocasión fue anexionada la provincia asiria de *dū'ru*, región costera en torno a Dor (actual *ḫirbet el-burǧ*, coord. 142-224), de origen filisteo (ver más arriba pp. 88 s.); otros piensan, en cambio, en las consecuencias de la guerra siro-efraimita. En Israel reinaba nuevamente el caos: Pecajías, hijo de Menajén (ca. 738-737 ó 737-736; 2 Re 15,23-26) reinó unos pocos meses y fue depuesto por Pecaj, hijo de Romelías (ca. 737-732 ó 735-732; 2 Re 15,27-31), que se hizo directamente con las riendas del poder.

*c*) Así pues, en el 738, Asiria había reducido nuevamente a Israel y a Damasco a la condición de vasallos, deteniéndose en la primera fase. Resín de Damasco y Pecaj de Israel, viendo probablemente que los asirios podían desplazarse a gusto por la región, decidieron pronto (aunque no sabemos exactamente cuándo) crear una nueva coalición anti-asiria. Pero una condición necesaria para neutralizar las fortalezas dejadas por los asirios a lo largo de la frontera de Egipto, y tener así las espaldas cubiertas, era que Judá se uniese a la alianza. Por otra parte, esto induciría a la gente de la región que no se había unido a la alianza a hacerlo cuanto antes.

Ajaz de Judá no accedió a la invitación, sin que se diga por qué. Pero resulta bastante fácil adivinar los motivos. Sobre todo, no era vasallo de Asiria y no estaba, por tanto, obligado a pagar tributos como sus vecinos del norte. Por otra parte, tampoco se sentía amenazado. Además, tras haber sido testigo directo de lo que le había ocurrido a Gaza, veía muy remotas las posibilidades de éxito de aquella alianza. Naturalmente, tal actitud fue interpretada por los otros como una traición, dado que la alianza quedaba debilitada en el sector meridional. Por tal motivo, los reyes de Damasco y de Israel intentaron algo parecido a un golpe de estado: sustituir al rey en el poder por una persona afín a sus planes. La elección recayó en un arameo conocido como «el hijo de Tabel». Nada concreto sabemos de este personaje, aparte de que el texto no es muy claro; pero se ha pensado que podría ser miembro de una familia notable de Transjordania, próxima a la casa real de Judá, si no emparentada con ella. Como han propuesto algunos[3], tal vez habrá que relacionarla con la familia de los Tobíades del periodo post-

3. Cfr. W.F. Albright, *The Son of Tabel (Isaiah 7,6)*: BASOR 140 (1955) 34-35; sobre las relaciones con los Tobíades, ver B. Mazar, *The Tobiads:* IEJ 7 (1957) 137-145.229-238, tesis aceptada por Y. Aharoni, *The Land...*, 370, que cita *in extenso* los textos pertinentes.

exílico, la misma que tantas dificultades proporcionó a los que habían vuelto del exilio (Neh 2,19 etc.) y a los judaítas fieles antes de la revuelta de los Macabeos (ver más abajo pp. 366 ss.). Esta tesis, propuesta en 1957 por el arqueólogo e historiador israelita B. Mazar, ha sido desarrollada independientemente en 1972 por el israelita B. Oded (ver bibliografía), quien sostiene que Israel y Damasco no atacaron Jerusalén sólo para obligar a Judá a tomar parte en la alianza: las guerras entre los dos reinos hebreos siempre han tenido como objetivo la definición de las fronteras entre los dos países; la finalidad del ataque parece que fue la reconquista de los territorios de Israel en Transjordania, que Judá había ido ocupando poco a poco durante los últimos años aprovechando las dificultades internas por las que pasaba Israel. Cfr. 2 Re 15,37, que sitúa el inicio de las hostilidades en el época de Jotán, y especialmente 2 Cro 27,5-6, que habla de las victorias de este último sobre los amonitas. Naturalmente, B. Oded estima que estos dos textos son históricamente dignos de fe y que hay que tomarlos en serio, actitud que generalmente no es compartida. Evidentemente no es posible proporcionar pruebas definitivas sobre el caso, pero baste con señalar que las dos tesis son mínimamente incompatibles: el intento de reconquistar Transjordania y los territorios de Israel ocupados por Judá puede estar perfectamente de acuerdo con el plan de establecer en el trono judaíta otro rey favorable a la alianza anti-asiria. Otra propuesta, la de A. Vanel 1975 (ver bibliografía), de que habría que identificar al personaje con un tal Tubail, rey de Tiro mencionado en una lista de reyes sometidos por Teglatfalasar y citado por L.D. Levine 1972 (ver bibliografía), no ha tenido al parecer seguidores, pues tampoco sabemos nada de este personaje.

Para ejecutar sus planes, los dos ejércitos avanzaron contra Jerusalén con ánimo de asediarla (2 Re 16,5-18; Is 7,1 ss.). En un primer momento las cosas les salieron bien, según Os 5,8 ss. en la ya clásica explicación de A. Alt 1919[4] (ver bibliografía), e Is 7,1 ss. nos describe en tonos humorísticos el pánico que se apoderó de la corte y del gobierno. Tanto más cuanto que en el sur los edomitas habían reconquistado Eilat, expulsando de ella a los judaítas, según 2 Re 16,6 (texto corregido: léase *'ᵉdôm* por *'ᵃrām*, confusión entre *reš* y *dálet*, dos letras muy parecidas, y bórrese, con todos los comentarios, «Resín» como glosa de «Aram»: la región en torno al Mar Rojo está demasiado lejos de Siria, pero en cambio confina con el sur de Edom). Por otra parte,

4. Interpretación no superada por el estudio de E.M. Good 1966 (ver bibliografía).

según 2 Cro 28,18, los filisteos habían penetrado en profundidad en el suroeste de Judá (ver más abajo pp. 298 s.).

Parece que Ajaz y sus consejeros perdieron completamente la cabeza: a pesar del consejo en contra que la tradición atribuye a Isaías y a un vaticinio que le exhortaba a permanecer tranquilo, el rey tomó una decisión que puso en movimiento una dinámica que acabó condicionando la historia de Judá durante casi un siglo: pidió ayuda a Asiria, ofreciendo la propia sumisión y enviando un cuantioso tributo (2 Re 16,7). Pero Ajaz hizo algo más: fue a someterse en persona y, como signo de particular devoción, parece que introdujo en el templo de Jerusalén un altar construido según el modelo que había visto en Damasco, y eso sin que Teglatfalasar le invitase a hacerlo, pues nunca imponía a sus vasallos su propia religión (Cogan 1971; McKay 1973; y Spieckermann 1982, que sin embargo es de otra opinión: Asiria habría impuesto su religión a los vasallos, cfr. 322 ss.); 2 Re 16,10.

La coalición Israel-Damasco, atacada en la retaguardia por el coloso asirio, hubo de retirar apresuradamente sus tropas para hacer frente al atacante. Jerusalén, por tanto, aun admitiendo que hubiese sido asediada, no corrió peligro alguno. La resistencia de Damasco y de Israel fue inútil: Damasco pudo resistir hasta el 732 y fue conquistada; su rey fue asesinado y el territorio transformado en provincia asiria tras la deportación de un sector cualificado de sus habitantes. Israel perdió toda Galilea, cuya clase dirigente fue deportada, y quedó reducido al altiplano central.

Una vez más Israel se precipitó en el caos: Pecaj fue asesinado en un compló urdido por un tal Oseas (2 Re 15,30; que no hay que confundir con el profeta homónimo), confirmado inmediatamente por Teglatfalasar como vasallo: Israel entraba en la segunda fase.

Terminaba así la guerra siro-efraimita, sin que podamos decir con exactitud cómo empezó. Es difícil que empezase antes de Pecaj (ca. 737 ó 735); también es difícil suponer que durante la expedición asiria del 734 fuese posible concentrar tropas. Pero es verosímil que las conversaciones diplomáticas orientadas a la formación de la alianza empezasen unos años antes. El único resultado tangible de la guerra parece haber sido el que Judá y lo que quedaba de Israel fueron transformados en vasallos de Asiria, mientras que los reinos arameos, especialmente Damasco, fueron incorporados totalmente al imperio.

### 3. **Los últimos años del Norte**

Oseas reinó sobre Israel de ca. 732 a 724 (2 Re 17,1-4), al comienzo como fiel vasallo de Asiria, puntual en el pago de tributos (ANET

283 s., Borger-Tadmor 1982; ver bibliografía). Tras este período de fidelidad, decidió rebelarse contra Asiria, donde a la sazón reinaba Salmanasar V (ca. 726-722). Más aún, según una praxis bastante normal en el Próximo Oriente antiguo, se rebelaría precisamente con ocasión de la subida al trono. Se negó a seguir pagando tributo y entabló conversaciones directas con Egipto, un paso en cualquier caso prohibido a un vasallo. Pero la decisión había sido prematura: la situación en Egipto era todavía caótica; la dinastía XXV «etíope» iba asumiendo el poder con dificultades y trataba de reunificar su territorio, dividido entre varios soberanos. Es posible, por tanto, que Oseas tuviera relaciones con uno de los reyes que gobernaban en el Delta, sin que sepamos quién era. 2 Re 17,4 habla de un tal So, que ha sido identificado con un faraón o con un general, intentos de identificación que sin embargo no han conducido a ningún resultado: el nombre no corresponde a ningún personaje que conozcamos[5].

Desconocemos las razones que movieron a Oseas a tomar esa decisión, desde luego imprudente. El tributo era, desde luego, gravoso, pero se enfrentaba a un enemigo que estaba en la cumbre de su poder político, económico y militar, sin que crisis alguna turbase su horizonte. Y, como hemos visto, Egipto se encontraba todavía en dificultades y no podía prometer ayudas de cierta consistencia.

Asiria interviene sin pensárselo. Rechaza un último intento de sumisión por parte de Oseas, porque Israel seguía sus conversaciones con Egipto. Más aún, Salmanasar mandó capturar al rey israelita, tal vez durante el intento de sumisión, y lo hizo encarcelar.

*b*) Samaría, capital del reino, resistió durante otros dos años; pero cayó, según los anales asirios, con Sargón II (ca. 721-705; ANET 284 ss.); según los textos bíblicos (2 Re 17,5-6 y especialmente 18,9-11), fue con Salmanasar V. Probablemente tiene razón el texto bíblico, si bien Sargón II siempre se vanaglorió de ser el autor de la empresa.

*c*) Con el nombre de *samerīna,* Samaría se convirtió en provincia asiria. La clase dirigente fue deportada y sustituida por personas nombradas *ad hoc*. Sabemos muy poco sobre el ulterior destino de la región (cfr. Alt 1929; ver bibliografía). Según 2 Re 17,7-41, que ofrece la explicación de la tragedia en clave teológico-deuteronomista, surgió en

---

5. R. Borger, *Das Ende des ägyptischen Feldherrn Sib'e = Sô'*: INES 19 (1960) 49-53 y H. Goedicke, *The End of «So, King of Egypt»*: BASOR 171 (1963) 64-66.

la región una población semi-alógena con una religión sincretista, en la que, junto a las divinidades de la clase dirigente, se adoraba también a Yahvé. La noticia, más que ofrecernos datos de hecho, anticipa la polémica post-exílica contra los samaritanos: pretende descalificar la religión de éstos, pues el sacerdocio de Jerusalén consideraba al grupo heterodoxo y herético. Nos ocuparemos de esto más a fondo en pp. 355 ss.

# Capítulo XI
# JUDÁ HASTA EL EXILIO

## 1. El último siglo y medio

Logró sobrevivir el reino de Judá, el menos importante de los dos reinos hebreos desde los puntos de vista político y económico. Lejos de las grandes vías de comunicación y del mar (ver más arriba pp. 255 s.), siguió viviendo a la sombra de los conflictos entre las grandes potencias, primero como vasallo de Asiria (condición de la que nunca logró liberarse, a pesar de repetidos intentos durante los últimos años del siglo VIII a.C.), después de Egipto, y finalmente de Babilonia, que sucedió al imperio asirio a finales del siglo VII a.C. Los intentos de capear el temporal entre las grandes potencias, característicos de la política de Judá durante este periodo, sólo cosecharon continuas derrotas y, finalmente, la caída del reino (caída de la que nunca volvió a levantarse), la pérdida de la independencia política (recuperada sólo durante casi cien años entre los siglos II y I a.C. con los asmoneos y sus sucesores; ver más abajo pp. 377 ss.), la destrucción del templo y de Jerusalén, y la deportación de los elementos más cualificados de su población los años 597/596 y 587/586. Una parte de estos últimos consiguió regresar al país, aprovechando la caída de Babilonia (después del 539/538), y reconstruir la capital y el templo, restableciendo la pequeñísima provincia autónoma de Judá, bajo la soberanía persa (ver más abajo pp. 332 ss.).

*a*) En el último cuarto del siglo VIII, Judá seguía siendo una de las poquísimas naciones de la región todavía independientes, que habían sobrevivido a las invasiones asirias. Aunque convertido en vasallo del imperio durante la primera fase de sometimiento (ver más arriba p. 287), se veía por fin libre de su antagonista septentrional. Sin embargo, el hecho de que los territorios de éste perteneciesen primero a Asiria y después a Babilonia, hacía imposible cualquier intento de

reconquistarlos. Por otra parte, Judá podía ahora considerarse con razón heredero único de la tradición religiosa de Israel y de su culto, que venía a sumarse a la ideología y al estado davídicos. Por lo demás, los especialistas están de acuerdo en que fue en este periodo, inmediatamente después de la caída del reino de Israel, cuando no pocos materiales confeccionados y transmitidos en dicho reino (la fuente E del Pentateuco, las partes más antiguas del Deuteronomio, los libros de Amós y Oseas) fueron a parar al Sur e incorporados a lo que más tarde se convertiría en la Biblia hebrea. El Sur, que como veíamos (pp. 258 s.) nunca había aceptado la separación del Norte, podía ahora, en mayor medida, sentirse encargado de la tarea de representar a «todo Israel»: debía liberar al Norte del yugo extranjero, elemento imprescindible para la restauración del reino de David. El hecho de que el proyecto no se llevase a cabo no se debió tanto a la falta de voluntad y de capacidad de Judá cuanto a la situación internacional, en la que evidentemente no había lugar para una tercera gran potencia, entre Mesopotamia y Egipto.

*b*) La posición de Judá como estado-comodín entre la potencia mesopotámica y el imperio egipcio, nuevamente independiente a partir del año 655 (ver más arriba pp. 287 s.), era difícil e incluso si se quiere precaria, pero en modo alguno desesperada. La necesidad que tenían de la región ambos imperios, bien como baluarte defensivo o bien como avanzadilla ofensiva, ofrecía no pocas posibilidades a una diplomacia que supiese moverse con habilidad entre ambos contendientes. El juego era ciertamente peligroso, pero la apuesta merecía la pena: se trataba de mantener la independencia política y la propia soberanía, por limitadas que fuesen. Pero veremos que nada de esto pudo realizarse: el resultado final fue la destrucción de Judá como entidad política independiente.

Como fuentes, contamos de nuevo con los textos deuteronomistas de 2 Re 18-25 y los paralelos de 2 Cro 28-36. Encontramos también paralelos a 2 Reyes en Is 36.39 y en Jr 52. Tenemos por otra parte los anales asirios y babilónicos (ANET 287 ss. y 653 ss. respectivamente; y estos últimos también en Wiseman 1956).

*c*) Finalmente es interesante constatar que, en todo el Próximo Oriente antiguo, el siglo VII a.C. fue una época de despertar cultural y religioso. Ya hemos hablado (ver pp. 287 s.) de la obra de Asurbanipal, a cuya recopilación literaria debemos la supervivencia de gran parte de la literatura mesopotámica que ha llegado hasta nosotros. Colecciones análogas fueron preparadas más tarde en Babilonia por Nabucodonosor II (ca. 605-561), un monarca del que nos ocuparemos

más detalladamente después. También en Egipto, durante las dinastías XXV y especialmente XXVI, asistimos a intentos de recopilar materiales antiguos[1]. Algo parecido pudo haber acaecido también en Fenicia, si aceptamos el testimonio (a menudo de segunda e incluso de tercera mano) de un tal Filón de Biblos, que cita a su vez a un tal Sancuniatón (siglo VII). En tales circunstancias, resulta al menos razonable[2] tratar de ver los comienzos del movimiento que condujo a la reforma del rey Josías de Judá y a la reedición y conservación de los textos tradicionales de Israel, tarea a la que venimos llamando «deuteronomista» en un contexto no distinto.

## 2. **Ezequías**

La figura del rey Ezequías (ca. 715-687 ó 728/725-700, o quizás mejor con Tadmor 727/726-700) representa antes de nada un problema de cronología, como se ve en el lío de nuestros sistemas de cálculo. Como nos dicen las fuentes de 2 Re 18,4-8, con él tuvieron lugar tres acontecimientos importantes: una reforma religiosa, guerras con los filisteos y algunas revueltas antiasirias, que acabaron en sendas derrotas. En la obra deuteronomista y en la cronista, Ezequías es considerado uno de los máximos monarcas de Judá, junto con Josías. Sin embargo, un juicio político que se base en los resultados obtenidos más que en las intenciones y en la fe religiosa deberá ser más severo: Ezequías dejó un país dividido y casi en la ruina total, con excepción de la capital, a pesar de salir de un largo asedio. Y esta situación no podía dejar de repercutir también en la religión, pues demostraba la inutilidad de los esfuerzos reformistas eventualmente emprendidos.

*a*) Según 2 Re 18,3-4, Ezequías inició una reforma religiosa: suprimió los «lugares altos», demolió otros tipos de santuarios paganos o sincretistas y destruyó la reliquia de la serpiente de bronce que la tradición vinculaba a Moisés (cfr. Nm 21,6-9). El texto de 2 Cro 29-31 describe esta reforma con mayor abundancia de detalles: el rey habría hecho restaurar y purificar el templo, ofrecido sacrificios especialmente expiatorios, celebrado la pascua en el templo (más probablemente, según el estudio de Haag 1973, sólo la fiesta de los ázimos) y reformado

1. Cfr. J.A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, Chicago 1951, 294 ss.
2. W.F. Albright* 314 ss.

el culto. Resulta interesante observar que, en estas operaciones, habría implicado también al Norte, ocupado hacía poco por Asiria (2 Cro 30,1). Según Williamson (1977; ver bibliografía), el Cronista habría tenido en mente la inauguración del templo de Salomón (119 ss.). Es difícil verificar la autenticidad de estas noticias. Podrían ser retroproyecciones de intentos posteriores, con el ánimo de conferir a éstos mayor autoridad. Para otros autores[3], se trataría en realidad de motivos que anticipaban la reforma de Josías, la cual no habría sido sino la fase final de un proceso iniciado casi un siglo antes. Otros estudiosos son, en cambio, más cautelosos: la credibilidad de la noticia de una reforma, tal como está formulada en 2 Reyes, resulta poco sólida. Parece más probable que se intentara concentrar la vida religiosa en el templo de Jerusalén, que pretendía llegar a ser el santuario nacional único para el Sur y para el Norte, como paso previo a una restauración del imperio davídico. Para H. Spieckermann (1983, 174 ss.; ver bibliografía), se trata de una artificiosa construcción histórica. En cualquier caso, la actividad reformadora que se le atribuye hace verosímil la eventualidad de que deba ser identificado con el Emmanuel anunciado por Is 7,14-15, donde un rey devoto y piadoso sucedería en el trono al impío Ajaz (dejando aparte el problema de la autenticidad isaiana del relato). Ese texto, como es bien sabido, será reinterpretado en clave mesiánica por el Nuevo Testamento y aplicado por los evangelios de la infancia al nacimiento de Cristo (Mt 1,23).

*b*) El texto de 2 Re 18,8 nos dice que Ezequías derrotó a los filisteos hasta Gaza, consiguiendo así reincorporar al reino de Judá algunos territorios que se habían perdido en la época de Ajaz (2 Cro 28,18). Más aún, tal vez 1 Cro 4,34-43, que describe la expansión de Simeón, se refiere precisamente a este episodio (pero leer en todo caso *gērār* con los LXX, en lugar de *gēdôr*, en el v. 39: confusión entre las letras *dálet* y *reš*), cfr. Oded* 444 s. Tal noticia parece ser confirmada por los anales asirios, ANET 287, donde leemos que el pueblo y los notables de la ciudad filistea de Ecrón (actual *ḫirbet el-muqanna'*, coord. 136-131) se habían rebelado contra su rey, entregándolo «a Ezequías el judaíta»; y por una «carta a la divinidad» de Senaquerib sabemos que una ciudad regia filistea había sido ocupada por Ezequías (Na'aman 27). Parece, pues, que Ezequías se aprovechó de las campañas de

---

3. Y. Aharoni, *The Horned Altar of Beer Sheba:* BA 37 (1974) 2-6 y Y. Yadin, *Beer Sheba: The High Place Destroyed by King Josiah:* BASOR 222 (1976) 5-18.

Teglatfalasar III (ver más arriba pp. 288 ss.) y de Sargón II[4] para derrotar y someter al enemigo tradicional, por entonces muy debilitado.

*c*) Muy complejo parece, en cambio, el problema de las campañas de Sargón II y de Senaquerib (ca. 704-681) en Palestina y de la actitud de Ezequías respecto a Asiria.

1. No hay duda de que, al menos en un primer momento, Ezequías continuó la política filo-asiria de su padre Ajaz (ver más arriba pp. 290 ss.). Una primera coalición anti-asiria, formada hacia el 720 por algunas ciudades-estado de la región, sostenida por Egipto e integrada también por lo que quedaba del reino arameo de Jamat y del filisteo de Gaza, no parece que incluyó entre sus filas a Judá, si consideramos el silencio de las fuentes asirias (ANET 285) y la falta de textos bíblicos que puedan ser puestos en relación con tal acontecimiento. En cualquier caso, la coalición fue derrotada y los pocos estados todavía independientes fueron anexionados. Parece que la represión fue dura y generalizada.

2. Diversa fue, en cambio, la actitud de Ezequías en la rebelión del 713-711, cuando, bajo la guía de la ciudad filistea de Asdod (coord. 117-129), otras ciudades filisteas, con Edom y Moab en Transjordania, se rebelaron contra Asiria. Esta vez Judá es mencionado explícitamente en los anales asirios (ANET 286 s.). También en esta ocasión la coalición era apoyada por Egipto, donde a partir del 716 reinaba la XXV dinastía «etíope», probablemente ya el faraón Sabako (quizás 716-702). Con esta rebelión son relacionados dos pasajes de Isaías: 20,1-6, donde en el momento de la conquista de Asdod el profeta lleva a cabo una acción simbólica, que pretendía representar el cercano exilio; y 18,1-8, donde ofrece una imagen de la política exterior de Judá que resulta más bien frenética. Asdod fue anexionada, al tiempo que los demás países de la coalición parece que se salvaron gracias a una oportuna retirada.

3. A la muerte de Sargón II (705), su sucesor Senaquerib se encontró con un país en plena revuelta y se vio obligado a batirse con dureza antes de poder asegurarse el trono. Esta vez parece que fue Ezequías quien tomó la iniciativa; más aún, los aliados le entregaron al rey de Ecrón, otra ciudad filistea que no había querido participar en la alianza (ver más arriba pp. 298 ss.; y ANET 287 s.). Ezequías se

4. Cfr. H. Tadmor, *Philistia under Assyrian Rule:* BA 29 (1966) 86-102.

apoyó de nuevo en Egipto, a pesar de lo que parece haber sido el parecer contrario de Is 30,1-5 y 31,1-3. Tampoco esta vez llegó el apoyo egipcio.

2 Cro 32,31 y otros textos nos dicen también que Ezequías emprendió conversaciones incluso con Merodac Baladán (Marduk-apal-iddina, ca. 721-710) de Babilonia, 2 Re 20,12-19//Is 39,1-8//2 Cro, cuyo texto más exacto es 32,25-39. También él se había rebelado y había proclamado su independencia. La coalición estaba, pues, integrada por una buena parte del Próximo Oriente antiguo. Pero Senaquerib consiguió sofocar casi de inmediato la rebelión babilónica; después se dirigió hacia occidente, donde redujo primero a los filisteos y después, con una maniobra hacia el noroeste (batalla de *altāqu,* hebreo *'elt$^e$qē',* tal vez el actual *tell eš-šallāf,* coord. 128-144, ganada por los asirios) atacó a Judá por el sur (ANET 287 s., cfr. Is 1,1-4 para las consecuencias) y consiguió en poco tiempo ocupar la mayor parte de su territorio. Sólo Laquis (*tell ed-duweir,* coord. 135-108) y Jerusalén consiguieron resistir; la primera pronto sucumbió al asedio (cfr. los famosos relieves del British Museum de Londres, ANEP 372 ss.). Jerusalén había sido adecuadamente fortificada, y su acueducto potenciado. Todavía hoy existe la conducción que llevaba el agua de Guijón, manantial situado a los pies del lado oriental de la ciudad, al interior de ésta, 2 Re 20,20; 2 Cro 32,1-4.30; Is 22,9b y Eclo 48,17 (sobre esta obra hidráulica, ver más arriba, p. 90)[5]. Debido, por otra parte, a su excelente posición estratégica (sólo podía ser atacada por el flanco norte), consiguió resistir.

4. Poseemos numerosas informaciones sobre la conclusión de la campaña, pero son contradictorias y, por tanto, insuficientes. En 2 Re 18,13-19,36//Is 36-39//2 Cro 32,1-19 se nos ofrece un informe probablemente tardío y ciertamente novelado del asedio de la capital, que se habría salvado *in extremis* gracias a una intervención milagrosa (Childs 1967, Garbini 1981; ver bibliografía). Leemos en los anales de Senaquerib (ANET 288): «Por lo que respecta a Ezequías el judaíta, no se sometió a mi yugo. He asediado y conquistado cuarenta y seis

5. Cfr. recientemente N. Shaheen, *The Sinuous Shape of Hezekiah's Tunnel:* PEQ 111 (1979) 103-108; también con detalle R. Wenning - E. Zenger, *Die verschiedenen Systeme der Wassernutzung im südlichen Jerusalem und die Bezugnahme darauf in biblischen Texten:* UF 14 (1982) 279-294, que trata a fondo el problema del sistema hídrico de Jerusalén. Contra la identificación de Laquis con tell ed-Duweir, ver G.W. Ahlström, *Tell ed-Duweir: Lachish or Libnah?:* PEQ 115 (1983) 103 s.

de sus plazas fuertes e innumerables localidades de las cercanías, construyendo terraplenes, usando máquinas de asedio, con la ayuda de tropas de asalto, mediante brechas en las murallas, excavando bajo los bastiones, atacando con arietes. Al propio rey en persona lo he encerrado en Jerusalén, su residencia, como a un pájaro en su jaula». Pero tampoco los anales asirios hablan de la conquista de la capital. Podemos pensar que Senaquerib se contentó con imponer a Ezequías un pesado tributo, tal como dicen los anales (ANET 288): «Ezequías..., abandonado por sus tropas... me envió después a Nínive un tributo», que a continuación es descrito con detalle; sólo difiere en algunos puntos de lo que nos dice 2 Re 18,13-16. Pero el hecho de que Senaquerib se encontrase ya en Nínive demuestra que había levantado el asedio (de otro modo los emisarios de Ezequías no habrían podido viajar con el tributo); y esto hace sospechar que intervinieron otros factores, probablemente políticos, que le habrían aconsejado levantar el asedio, regresar a su país y aceptar el tributo de sumisión de Ezequías. En el estado actual de la investigación, no podemos saber qué ocurrió en realidad.

La capital, Jerusalén, había conseguido salir indemne de lo que supuso en realidad una catástrofe para la nación, que quedó prácticamente destruida. Is 22,1-14 protesta de este hecho ante el canto de victoria entonado por algunos de los ex-asediados.

*d*) La aparente contradicción entre la noticia de una salvación milagrosa de Jerusalén y la del tributo aceptado por el asaltante, ha llevado a algunos autores modernos a postular dos campañas de Senaquerib en Palestina, combinadas en una sola por una confusión por parte de las fuentes bíblicas. La primera habría acabado en el 701 con el pago del tributo y el acto de sumisión; la segunda (ca. 688) habría terminado con la milagrosa liberación. Esta tesis ha sido coherentemente defendida durante toda su vida por W.F. Albright[6] e incorporada a su historia por su discípulo J. Bright (1960 y recientemente 1981* 298 s.[7]). Tiene

6. A partir de los años 30, cfr. *The History of Palestine and Syria:* JQR 24 (1933-34) 363-376: 370 s., y *The Biblical Period from Abraham to Ezra,* Nueva York [2]1963, 78 ss. Ya se ha demostrado, sin posibilidad de error, que el relato bíblico refleja un estadio tardío de la tradición; cfr. los comentarios de Wildberger y de Kaiser, así como el estudio de Garbini 1981. Un último intento de salvar la antigüedad y la credibilidad de la narración bíblica ha sido el de K.A. Kitchen, *Egypt, The Levant and Assyria in 701 B.C.*, en *Fontes atque Pontes, Fs H. Brunner,* Wiesbaden 1983, 243-250.

7. En esta página, en la nota 4, puede encontrarse una lista de los defensores de la tesis: J. Gray (1964, pero ya no en 1970), E.W. Nicholson, R. de Vaux y S.H. Horn.

la ventaja de resolver una serie de problemas de detalle, pero la desventaja de dos elementos de fondo: no ser mencionada en los anales asirios, que sólo conocen la expedición del 701, y las complicaciones que introduce en el examen de las distintas personas de los faraones. Tanto es así que el propio Bright (1981* 309) admite que su tesis carece de pruebas. Recientemente también Hutter (1982) se ha declarado netamente contrario a la hipótesis de una segunda campaña. Resulta más razonable pensar que la aceptación por parte de Senaquerib del tributo y de la sumisión de Ezequías, acontecimiento del todo inesperado, haya sido transfigurado posteriormente por las distintas leyendas y convertido en la intervención milagrosa divina (Noth* 243 n. 3). Pero, una vez que admitimos que la noticia es el producto de la interpretación posterior en clave teológica de un hecho por otra parte inexplicable, resulta hasta cierto punto irrelevante recurrir a explicaciones racionalistas del milagro, p.e. que se trató de una peste declarada entre los asaltantes[8] (tesis basada en la noticia referida por Herodoto II,141 de que el campamento habría sido invadido por ratas portadoras de la peste bubónica) o que éstos tuvieron que regresar apresuradamente a causa de nuevos desórdenes políticos en Babilonia.

*e*) Según 2 Re 19,37//Is 37,38, Senaquerib fue asesinado en un templo de Nínive por dos de sus hijos. La noticia es confirmada por los anales asirios (ANET 288 s.). Le sucedió su hijo más joven, Asaradón (680-669), hábil y decidido como el padre.

## 3. **Manasés y Amón**

En las décadas que trascurren entre las invasiones asirias y la reforma de Josías encontramos en el trono davídico a dos monarcas que la historiografía bíblica condena como impíos y malvados, por no encajar en el ideal teológico establecido por el deuteronomista: Manasés y Amón.

*a*) La herencia dejada por el rey Ezequías, que los textos bíblicos describen como justo y piadoso, era en realidad pesada. Se hizo cargo de ella su hijo Manasés (ca. 687-642), sobre el que las fuentes están de acuerdo al afirmar que reinó 55 años (2 Re 21,1-18//2 Cro 33,1-

8. Así W. von Soden, *Sanherib vor Jerusalem, 701 v. Chr.*, en *Antike und Universalgeschichte, Fs H.E. Strei*, Münster 1972, 43-51: 45.

20). Su juventud al subir al trono justifica la hipótesis de una regencia o de otra forma de tutela en la gestión de los asuntos de estado, al menos durante unos diez años. Bajo esta forma provisional de gobierno pudieron tener lugar las medidas en los ámbitos religioso y político que la historiografía bíblica condena sin paliativos. En efecto, durante su reinado habrían florecido como nunca cultos sincretistas e incluso paganos, hasta en el templo de Jerusalén; por otra parte, también durante su mandato se habría derramado «sangre inocente» (2 Re 21,16). No sabemos a qué puede aludir el autor bíblico, pero el tenor del relato hace pensar que, como en tiempos de Ajab de Israel (ver más arriba pp. 269 ss.), se trataba de persecuciones emprendidas contra los fieles de Yahvé.

*b*) 2 Cro 33,11-17 añade a su biografía otro episodio, esta vez edificante: tras una rebelión fallida, fue conducido a Babilonia por los asirios, donde se habría convertido. De vuelta a Jerusalén, habría purificado el templo de todos los elementos extraños que había mandado introducir. Este motivo tuvo éxito: un escrito apócrifo, la Oración de Manasés (que no forma parte del canon católico), nos habla de una oración pronunciada por el rey en tal ocasión[9]. También esta vez la realidad parece ser más prosaica: Manasés era un vasallo fiel, y en tal guisa aparece varias veces en los anales de Asaradón, rey de Asiria (ANET 291). Más tarde, en tiempo de Asurbanipal, en el momento del comienzo de la campaña contra Egipto (667), el llamado «cilindro C», I, línea 24 (ANET 294) menciona, entre otros vasallos (¡veintidós!), también a Manasés, que llega a la capital no ya encadenado, sino para entregar al soberano el tributo anual y cierto contingente de tropas para la campaña. Basándose en este viaje, repetido probablemente de forma periódica, el narrador de Crónicas ha construido la historia edificante de su prisión y de su conversión nacida de la desgracia. No se trata, pues, de una noticia históricamente utilizable.

En realidad, el problema que preocupaba a los autores bíblicos era de otra naturaleza: conciliar el recuerdo del largo reinado de Manasés, elemento considerado evidente prueba del favor divino, con la impiedad del mismo. Y como parecía imposible que Dios hubiese favorecido a un soberano notoriamente malvado, la dificultad fue resuelta presentando a un personaje que había pasado por una grave crisis de conciencia

9. Cfr. J.A. Soggin, *Introduzione...*, 564 s. y 623.

para después convertirse y hacer penitencia. Algunos autores[10] han tratado de explicar la narración de forma diversa, admitiendo que contiene un núcleo histórico, ampliado de forma novelada en un segundo momento. En tiempos de Šamaš-šum-ukin, hermano del rey y gobernador de Babilonia, ésta se rebeló contra Asiria (652-648), y, como hemos visto hace poco (pp. 287 s.), Egipto recuperó su independencia el año 655 con ayuda del rey de Lidia. Y resulta ciertamente tentador relacionar la fallida rebelión de Manasés con uno de estos momentos. Pero, aun admitiendo esto, hay que reconocer que la narración actual está teológicamente desfigurada, de modo que resultan irreconocibles sus connotaciones originales.

A pesar de las escasas e insuficientes noticias, podemos reproducir un cuadro más bien claro del reinado de Manasés. Judá continuaba subsistiendo en la forma que hemos llamado segunda fase de sometimiento (ver p. 287); seguía siendo una situación de vasallaje, aunque de naturaleza extrema: el soberano conservaba cierta libertad de acción, pero sólo mínima. Las fuentes asirias afirman que a Ezequías se le había desposeído de buena parte de su territorio, que había sido repartido entre aliados y vasallos fieles al imperio, especialmente filisteos; prácticamente sólo le quedaba el territorio de la ciudad-estado de Jerusalén. Parece, en cambio, que a Manasés se le restituyó buena parte del territorio de Judá, aunque no sabemos bajo qué condiciones y en qué circunstancias. En tal situación, la reforma iniciada por Ezequías, vinculada como estaba a la ideología davídica (ver más arriba p. 296) y a la esperanza de liberación del Norte, se vio completamente frenada, cediendo el puesto al *status quo ante*. No hay, por tanto, que pensar en grandes intervenciones de Asiria en el ámbito del culto de Judá: J. McKay 1973 y M. Cogan 1974 (pero cfr. actualmente Spieckermann, *op. cit.* 337 ss.) han demostrado con claridad que Asiria no solía llevar a cabo intervenciones del género. Resulta, en cambio, comprensible que Judá tratase de ganarse la benevolencia del vencedor recurriendo a cualquier medio: el país estaba al borde de la ruina, destruidas gran parte de sus poblaciones, algunas ciudades importantes estaban ocupadas por el enemigo, p.e. Laquis (coord. 135-108), donde se habían instalado tropas filisteas al mando de oficiales asirios. Y quién sabe cuántas otras localidades habían corrido la misma suerte. Poco más tarde, con la conquista de Egipto, Asiria alcanzaba su máxima expan-

---

10. Cfr. el artículo de E.L. Ehrlich (ver bibliografía) y B. Oded* 454 s. y J. Bright* 311.

sión territorial: en el 671 Asaradón derrotaba al faraón Tirhaqa y ocupaba Menfis; en el 667 su hijo Asurbanipal le daba el tiro de gracia. Por otra parte, la resistencia egipcia no cedió del todo y, a pesar de la muerte de Tirhaqa, los asirios se vieron obligados a avanzar más hacia el sur, conquistando Tebas. Tal episodio debió de causar una fuerte impresión también en Judá, como lo confirma la mención del hecho en Nah 3,8-10. En tales circunstancias, ningún político con sentido común podía pensar en una revuelta que le devolviera la libertad. Este fue probablemente el peor momento de la historia de Israel en el periodo pre-exílico.

*c*) Según 2 Re 21,19-26//2 Cro 33,21-25, el rey Amón (ca. 642-640) siguió en todo y para todo las huellas de su padre Manasés. Fue asesinado durante una conjura palaciega («los ministros de Amón»), organizada quizás por elementos anti-asirios (A. Malamat 1953; ver bibliografía), pero el «pueblo del país» castigó a los asesinos y proclamó en su lugar a Josías, el soberano más importante de Judá después de David, según la historiografía deuteronomista.

## 4. **El rey Josías**

Josías (ca. 640-609 ó 639-609, o mejor, con Tadmor, 639/638-609) fue el soberano reformador por excelencia y, como tal, capaz de hacer cristalizar en opciones políticas la fidelidad al Dios de Israel de los distintos grupos vinculados con los profetas. Parece que estos grupos encontraron con el tiempo su expresión más completa en el Deuteronomio, y poco después en la obra histórica deuteronomista.

*a) Política.* Al mismo tiempo, evidentemente en el marco de la reforma religiosa, Josías volvía a poner en primer plano la ideología davídica y a tratar de reincorporar los territorios del Norte al reino de Judá, territorios convertidos por entonces en provincias asirias. El plan resultaba factible, pues el imperio se estaba descomponiendo lenta pero indefectiblemente bajo la presión de los pueblos sometidos en el interior y de los distintos enemigos que atacaban desde el exterior.

*b*) 2 Re 22-23 y 2 Cro 34-35,19 nos informan de la *vida y la reforma religiosa* de Josías. Estos dos textos, aunque con elementos comunes, no son estrictamente paralelos: revelan diferencias significativas en cuestiones de importancia primordial. Su principal y común preocupación se centra en el culto y en su reforma, un elemento que 2 Reyes relaciona con el hallazgo en el templo, durante las obras de

conservación y restauración, de un documento al parecer escondido allí y llamado «el libro de la Torá». Conviene advertir el carácter determinado del «libro»: *sēfer hattôrāh,* «el libro...», y no «un libro...». El lector de 2 Reyes saca la impresión de que ha pasado poquísimo tiempo entre el hallazgo del libro y la reforma, de que el primer acontecimiento ha sido el causante de la segunda, hechos ambos acaecidos en el año XVIII del rey. Entre los dos episodios debió de existir una relación de causa a efecto. Distinto, más detallado y, al mismo tiempo, más impreciso es el informe de 2 Crónicas; el estudio de Spieckermann (ver bibliografía) ha puesto de relieve su carácter escasamente creíble en el plano historiográfico. Las dos fuentes (2 Reyes y 2 Crónicas) están de acuerdo en que Josías subió al trono a los ocho años, lo cual exigía una vez más (ver más arriba pp. 302 s.) una regencia que se encargase de los asuntos de Estado. Pero el libro de las Crónicas habla de la piedad que demostró ya a partir del año VIII de su reinado y del comienzo de la reforma en el año XII, es decir, todavía bajo la influencia de la susodicha regencia. Por otra parte, la reforma no se limitó sólo a «Judá y Jerusalén», sino que se extendió «a las ciudades de Manasés, a Simeón e incluso a Neftalí, y a las ruinas en torno a ellas» (34,5-6; el último término es críticamente inseguro, y lo leemos con el Qeré). 2 Re 23,19 habla en cambio de «todas las ciudades de Samaría», primera vez que tal término se refiere no sólo a la ciudad, sino a la región homónima. Por tanto, según el Cronista, la reforma no tuvo nada que ver con el hallazgo del libro de la Ley, sino que se relaciona con la reconquista de los territorios del ex-reino de Israel y, al Sur, de los que perdieron los filisteos durante las invasiones asirias: Simeón. Pero, también para Crónicas, «el libro de la Torá» fue encontrado el año XVIII del reinado de Josías, es decir, al final del proceso mencionado, aunque sólo tuvo importancia a efectos de la renovación de la Alianza (34,29 ss.) y de la solemne celebración de la Pascua. La reforma religiosa se habría desarrollado al margen del hallazgo del libro[11].

*c*) Si la comparamos con las precedentes, la reforma de Josías se caracteriza por su radicalidad; al menos en el plano programático, le falta cualquier alternativa y cualquier forma de entente. Había que suprimir cualquier género de culto pagano, cualquier tipo de sincretismo; el culto debía ser centralizado en el santuario de Jerusalén, oportunamente purificado del instrumental, de las personas y de los cultos relacionados con el mundo cananeo; todo debía terminar con la des-

11. Cfr. J.A. Soggin, *Introduzione...*, 171 ss. y 235 ss.

trucción de los santuarios locales y de sus cultos. Resulta evidente que un programa de ese tipo tenía que chocar con toda clase de resistencia y ser, por tanto, difícil de realizar. No sorprende, pues, que en torno a esta época e incluso después tengamos noticias de santuarios que no fueron eliminados. Por las excavaciones arqueológicas sabemos que en Arad, en el Negueb (ver más arriba pp. 115 s., coord. 162-076)[12], existía un santuario de la época de Salomón, mientras que en la antigua época postexílica hubo templos israelitas en Laquis (coord. 135-108)[13] y en Elefantina, una isla del Nilo en la frontera entre Egipto y Nubia, a la altura de la primera catarata, cerca de la actual presa de Asuán, donde existió una pequeña colonia de mercaderes hebreos hasta finales del siglo V a.C.[14] (ver más abajo pp. 349 ss.). Resulta, pues, verosímil la conclusión de Oded* 460 ss. de que la reforma, aunque sostenida por la corte y apoyada sin reservas por los profetas y por la parte religiosamente más madura de la población israelita aparte del sacerdocio de Jerusalén, no encontró el favor de todos; o quizás (algo más verosímil en la región) no fue llevada a cabo con el celo y la intransigencia que las fuentes quieren hacernos creer. Así podemos ver algunos siglos después que las relaciones entre la comunidad de Elefantina y los sacerdotes de su templo, por una parte, y las autoridades de Jerusalén, por otra, seguían siendo constantes y cordiales, un hecho ciertamente desconcertante si tenemos en cuenta los principios expuestos.

*d*) Después de siglo y medio de estudios críticos, todavía se sigue discutiendo sobre la naturaleza del «libro de la Ley», sin que podamos decir que el problema se encamine hacia su solución. Como datos generalmente compartidos, me gustaría señalar:

Si nos atenemos a las medidas que según 2 Reyes se tomaron tras su descubrimiento, el libro revela evidentes contactos con el Deuteronomio. Pero no es posible hablar de alguna forma de interdependencia, y menos aún de una identidad de los dos libros.

También la reforma de Josías tuvo evidentes relaciones con el Deuteronomio (como fue puesto de relieve hace siglos por algunos Padres

12. Y. Aharoni, *Arad: its Inscriptions and Temple:* BA 31 (1968) 2-32.
13. Ibid., *Trial Excavations at the «Solar Shrine» at Lachish:* IEJ 18 (1968) 157-169.
14. A.E. Cowley, *Aramaic Papyri of the fifth Century b.C.*, Londres 1923 y E.G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri,* Nueva York 1953. Otros detalles en Soggin, *op. cit.*, 653 ss.

de la Iglesia), especialmente en la pretensión de eliminar los cultos paganos y sincretistas, y con la centralización del culto en Jerusalén[15]. Tanto es así que no resulta arriesgado afirmar que ambas obras nacieron en el mismo ambiente.

La definición de las relaciones entre Israel y Yahvé (un Dios concebido ya de forma absolutamente monoteísta) en términos de «alianza» es otro elemento típico tanto de la reforma como del Deuteronomio.

Por lo demás, si pensamos en los orígenes del libro y en los de la reforma (es verosímil que ambos se sitúen al final, no al principio, de una evolución más o menos larga), sólo podemos recurrir a las hipótesis, dado el silencio de las fuentes. La hipótesis más probable parece ser la que contempla el origen del libro en el Norte, en Israel, entre los levitas rurales, marginados del culto oficial en tiempos de Jeroboán I (1 Re 12,31) y refugiados en el Sur en el 722-720[16]. Por ahora, es imposible afirmar más.

*e*) Tampoco podemos determinar si la lista de los objetos y las personas retirados del templo, así como la mención de las prácticas abolidas (2 Re 23,4-15//2 Cro 34,3-5), se basan en documentos o al menos en tradiciones auténticas, en recuerdos de hechos realmente acaecidos, o si sólo son polémica de poca monta. Ya hemos visto (pp. 104 ss.) que el culto anterior a la reforma estaba probablemente mucho más cerca del paganismo cananeo de lo que están dispuestas a admitir las fuentes posteriores; por tanto, las susodichas listas podrían permitirnos un interesante análisis de lo que pudo haber ocurrido en realidad. Por otra parte, es seguro que Josías y los reformadores tenían que justificar de algún modo una intervención tan desmesurada en el culto tradicional del Estado, instituido con David y Salomón, por lo que se comprende que en las descripciones se les fuera un poco la mano. Resulta también evidente que el motivo del descubrimiento del libro, del que, como hemos visto, parece querer prescindir Crónicas (al tiempo que constituye el núcleo de la argumentación de 2 Reyes), deja sin respuesta no pocas preguntas: ¿qué libro?, ¿por qué estaba escondido?, ¿qué relación tenía con el resto del Pentateuco, también él llamado Torá?, ¿era conocido antes?, ¿por quién? Por otra parte, el motivo del hallazgo recuerda tradiciones populares, y no implica re-

15. J.A. Soggin, *Introduzione*..., 171 ss.

16. A. Alt, *Die Heimat des Deuteronomiums,* 1953, KS II, 250-275; y G.E. Wright, *The Levites in Deuteronomy:* VT 4 (1954) 325-370.

laciones con acontecimientos históricos; tanto es así que, a lo largo del tiempo, no pocos autores han hablado de un «fraude piadoso» del sacerdocio jerosolimitano para acreditar su propio prestigio (contra la tesis del fraude ver Spieckermann, *op. cit.*, 156 ss.).

*f*) Pero, a parte de estos elementos, irresolubles en el estado actual de la investigación, queda el problema de las dimensiones políticas de la reforma, problema que, como ocurría en el caso de Ezequías (ver más arriba pp. 297 s.), parece ser de importancia fundamental.

En primer lugar está la actitud de Josías hacia los territorios del ex-reino de Israel. El imperio asirio, como ya hemos visto (p. 288), se encontraba en un avanzado estado de disolución: en el 625, su capital Nínive fue asediada por los medos de Ciasares (625-585 a.C.; ANET 362-365); la Babilonia de Nabopolasar (625-605) se había hecho de nuevo independiente y aspiraba a la sucesión del imperio. Tribus provenientes de las montañas del norte atacaban y destruían, poniendo en peligro las vías de comunicación, de por sí ya precarias a causa de las dimensiones del imperio, y lo mismo hacían los árabes por el sur. Debido a los ataques de los medos, de los babilonios, de los bárbaros del norte y incluso del Egipto de Psammético I (664-610), Asiria había quedado ya reducida a su mínima expresión. El golpe de gracia tuvo lugar en el 612, cuando la capital cayó bajo el ataque concéntrico de medos y babilonios; éstos son los asaltos a los que alude el profeta Nahum[17]. Los territorios del ex-reino de Israel se habían convertido de hecho en *res nullius*, y Josías logró ocupar buena parte de ellos en circunstancias no mencionadas. 2 Cro 34,6b llega incluso a afirmar que la reocupación llegó hasta Neftalí, es decir, a una parte notable de la alta Galilea, sin que sea posible controlar la exactitud de la afirmación (cfr. Ogden 1978). La tesis deuteronomista de una reconquista del Norte por parte de Josías ha sido puesta en duda en el estudio de Spieckermann que venimos citando (112 ss., 150 ss.), que la considera más bien producto de la materialización de los deseos de los redactores. La razón de la duda hay que buscarla no sólo en las noticias al respecto, que tienen todas las trazas de ser redaccionales, sino también en la falta de hallazgos arqueológicos que confirmen el acontecimiento, y también en el hecho de que la derrota de Josías en Meguido demuestra claramente que el rey no poseía un ejército lo suficientemente dotado para una empresa del género. Jerusalén, sede del templo en el que quedaba

17. Soggin, *op. cit.*, 383 ss.

ahora centralizado el culto en su totalidad, se convertía así también en la capital religiosa de lo que debía ser una especie de imperio davídico restaurado.

Las excavaciones realizadas en la citada Arad (coord. 162-076), en Yabne-Yam, junto al Mediterráneo (*mēṣād ḥašab-yāhû*, coord. 121-145), y en En Guedi, en la orilla occidental del Mar Muerto (coord. 187-097), demuestran, gracias a los objetos y a las inscripciones descubiertos, que Judá había ampliado de nuevo sus confines bastante hacia el sur, al tiempo que los *óstraka* de Arad y las cerámicas helénicas descubiertas en Yabne-Yam indican la presencia de mercenarios griegos al servicio de Judá, del tipo de los descritos en la Anábasis de Jenofonte. Algunos textos bíblicos pueden confirmar esta expansión: Jos 15,21-63, que puede completarse con un añadido conservado por los LXX en el v. 59, nos ofrece una lista de doce distritos de Judá. La datación en la época de Josías, propuesta por A. Alt en 1925, constituye hasta el momento la explicación genérica más razonable de esta sección topográfica (ver más arriba p. 127). También Jerusalén, a tenor asimismo de las excavaciones arqueológicas realizadas en el barrio hebreo de la ciudad vieja en vías de restauración, conoció en esta época una notable expansión, como podía esperarse de la capital de un gran reino (Broshi 1974; ver bibliografía).

Para acabar, resulta muy interesante el análisis que ofrece Claburn (1973). A partir de Dt 12,3-6, 14,24-26 y otros textos, deduce que la obligación que tenía el pueblo de ofrecer los diezmos al templo de Jerusalén sugiere la idea de que, entre otros objetivos, la centralización del culto perseguía fines fiscales. No es por tanto casual que, precisamente en esta época, aparezcan centenares de sellos grabados en ánforas con las siglas *lmlk*, es decir, «para el rey» o «del rey». Todavía no están claros todos los detalles: el sello podía indicar también que dichas ánforas tenían una medida de capacidad oficial, de curso legal en el reino, o que estaban reservadas para el abasto de los palacios o de las fortalezas que dependían de la corona. Podría también indicar que la localidad mencionada con frecuencia junto a la sigla estaba encargada del abastecimiento de las fortalezas y otros edificios públicos[18].

18. Para los problemas relacionados con estos sellos, especialmente en los ámbitos económico y topográfico, cfr. Y. Aharoni, *The Land...*, 394-400.

*g*) Un pequeño núcleo asirio se había enclaustrado en la región de Karkemis (alto Éufrates). Un cuerpo expedicionario egipcio, a las órdenes del faraón Necao II (609-594), sucesor de Psammético I, trató de llevarles ayuda. Aunque tal empresa resulta a primera vista paradójica, Egipto tenía interés en que en Mesopotamia hubiese dos naciones, en lugar de un único reino unido, formación esta que habría constituido nuevamente un peligro para el imperio del Nilo.

Los textos bíblicos de interés para este episodio, en el que Josías encontró la muerte, son 2 Cro 35,20-26 y 2 Re 23,29, que sin embargo ha leído erróneamente que Necao marchaba «contra el rey de Asiria», *'al mélek 'aššûr*.

Para alcanzar el norte de Siria, el faraón tenía que atravesar territorios del ex-reino de Israel, liberados por Josías y que las fuentes consideran como partes de su nuevo Estado. Pero Egipto siempre había pensado que estos territorios caían bajo su esfera de influencia. Josías decidió salirle al paso, no sabemos si sólo para defender la soberanía del propio territorio o si estaba aliado con los enemigos de Asiria y, por tanto, consideraba a Egipto su adversario. También es posible que actuase movido por ambas razones, dado que no se excluyen entre sí. El encuentro de los dos ejércitos tuvo lugar junto a Meguido (coord. 176-221) (quizás transformada temporalmente en una base militar egipcia, Malamat 1973), sin que podamos establecer lo que ocurrió concretamente. 2 Re 23,29 dice sibilinamente que Necao «lo hizo matar [a Josías] en Meguido» (*way$^e$mîtēhû*); 2 Cro 35,20-25 nos habla de una embajada enviada por Necao a Josías, con la que lo invitaba a someterse (tal vez el recuerdo de conversaciones para conseguir permiso de tránsito, Williamson 1982), y de la negativa del rey, que prefirió la batalla. Herido de muerte, falleció poco después en Jerusalén, donde había sido llevado. Algunos autores[19] no están seguros de que una batalla como ésta tuviese lugar, y piensan en cambio en que Necao consiguió capturar a Josías y lo mandó ejecutar apenas comprobó que se negaba a someterse. Otros autores (Bright* 342 s.) mantienen la historicidad de la batalla. Frost (1968; ver bibliografía) ha hablado pertinentemente de una «conjura de silencio» en torno a la muerte de Josías, ya por parte de las fuentes más antiguas.

*h*) Con la muerte del soberano reformador parece que acabaron de momento los intentos de reforma religiosa y los ambiciosos planes de

19. Noth 1954*, 251 s.; dudas en Herrmann* 333 s. y Gunneweg* 111.

restauración davídica. Pero el judaísmo postexílico hizo suyos los principios de la reforma, del Deuteronomio y del historiador deuteronomista, construyendo sobre ellos una teología que reproducía fielmente los elementos señalados hace poco, pero en una sociedad privada ya de independencia política. Los planes imperialistas revivieron en la ideología apocalíptica (ver más abajo pp. 358 ss.), estrechamente relacionados, por otra parte, con la espera de la catástrofe cósmico-escatológica y del advenimiento del Reino de Dios[20]. Se trata de dimensiones completamente diversas, que examinaremos a su debido tiempo.

## 5. Crepúsculo

Los últimos veinte años del reino de Judá, que Malamat (1975) llama pertinentemente «el crepúsculo de Judá», se caracterizaron por la presencia de dos reyes: *yôyāqîm* (ca. 609-598) y *yôyākîn* (ca. 597), nombres traducidos frecuentemente por Joaquín (el segundo también por Jeconías), pero que no conviene confundir, y de un regente, Sedecías (597-587/586), todos de estatura más bien mediocre. Los acontecimientos principales fueron los dos asedios de la capital, seguidos de la deportación de los notables; y, en el segundo caso, de la destrucción de la ciudad y del templo. En el 587/586 el reino dejaba de existir, y sólo recuperó la independencia durante casi un siglo en la época de los asmoneos y de sus sucesores (165-163 a.C.; ver más abajo pp. 377 ss.). Sin embargo, reinaron sin pertenecer a la dinastía davídica. El año 63 a.C. Judá perdió la independencia de forma definitiva, situación que perduró durante casi dos mil años.

*a*) La muerte de Josías echaba por tierra los planes de quien, siguiendo la huella del mensaje profético, tenía puesta su esperanza en una reforma monoteísta de la fe y del culto, pero también de quienes pensaban que Judá podía aprovecharse de la hostilidad entre Egipto y Mesopotamia.

Judá sólo consiguió convertirse en vasallo primero de Egipto, de quien constituía la vanguardia nor-oriental, y poco después de Babilonia, de quien era el bastión sur-occidental; y sus intentos de apoyarse

20. Cfr. J.A. Soggin, *Profezia ed apocalittica nel Giudaesimo post-esilico*: RiBib 30 (1982) 161-173.

en uno o en otro, sacando provecho del enfrentamiento entre ambos, acabaron todos fracasando, como había ocurrido anteriormente. A pesar de los ambiciosos planes, el espacio de maniobra de que disponía Judá se había reducido considerablemente para entonces.

Entre tanto, Necao II había continuado hacia Karkemis para llevar a término sus planes, y el «pueblo del país» había coronado a un hijo de Josías, Joacaz, llamado también Salún en Jeremías y en 1 Cro 3,15 (2 Re 23,30//2 Cro 36,1). Pero el faraón lo depuso pocos meses después y lo sustituyó por otro hijo del rey difunto: Eliaquín, que, como señal de sometimiento a Necao, cambió su nombre por el de *y$^{e}$hôyāqîm* (2 Re 23,31-34//2 Cro 36,3-4, cfr. también Jr 22,10-12 y Ez 19,4.

*b*) El nuevo soberano es presentado por la historiografía bíblica como un tirano: gravó al pueblo con pesados impuestos, estuvo ligado completamente a Egipto (2 Re 23,36-24,7 y 2 Cro 36,5-8, cfr. también Jr 22,13-19). Por otra parte, parece que Judá logró recuperar los territorios que había ocupado en tiempos de Manasés (ver más arriba p. 304), mientras que las graves medidas fiscales pueden explicarse por la necesidad de cumplir con los compromisos que le había impuesto Egipto. Y el caso de la predicación de Jeremías en el templo (caps. 7 y 26) pone de manifiesto los riesgos que corría quien osase criticar la política gubernativa.

*c*) El vasallaje respecto a Egipto duró hasta el año 605 a.C., cuando Nabucodonosor II (en babilonio *nabū-kudurri-uṣur*, 605-561) de Babilonia, hijo de Nabopolasar, derrotó a los egipcios en Karkemiš, obligándolos a alejarse de Siria y de Palestina. Tras la batalla (a la que hace referencia Jr 46,2) siguió un periodo de dominio babilónico en la región. Y durante ese periodo cayó automáticamente también Judá, como señala un texto de reelaboración deuteronomista (Jr 25,1 ss.); el episodio mencionado en 36,1 ss. es presentado como fruto de estas circunstancias (cfr. también 2 Re 24,1 ss. y 2 Cro 36,5-8). En una carta enviada al faraón por un tal Adón, tal vez un rey fenicio, pero más probablemente filisteo de Ascalón o de Ecrón, junto con otros soberanos de la región[21], y descubierta en Saqqara (Egipto), el remitente exhorta al faraón a que se apresure a acudir en su auxilio. La carta

21. W.H. Shea, *Adon's Letter and the Babylonian Chronicle:* BASOR 223 (1976) 61-64 y B. Porten, *The Identity of King Adon:* BA 44 (1981) 36-52, que piensa en Ecrón y en el año 600; cfr. nota siguiente.

pone de manifiesto al menos la inutilidad de la asistencia egipcia, pues Ascalón fue destruida (acontecimiento al que alude Jr 47,5-7).

*d) Asedio y conquista.* Yoyaquim siguió siendo un fiel vasallo de Babilonia hasta el 601/600, cuando Necao II invadió nuevamente Judá por el sur, llegando a ocupar Gaza (ANET 563)[22]. Parece que el rey se puso inmediatamente del lado egipcio, a pesar de los consejos del profeta Jeremías. El año 598 Nabucodonosor partió con un cuerpo expedicionario, formado por babilonios y por aliados amonitas, edomitas y moabitas, y puso cerco a Jerusalén. Yoyaquim murió durante el asedio, sin que sepamos en qué circunstancias, y le sucedió en el trono su hijo Yoyakín (llamado también Jeconías; 2 Re 24,8-17//2 Cro 36,9-10). Parece que el nuevo rey se rindió casi de inmediato a los babilonios, el día dos del mes de Adar (15-16 de marzo del 597), según la crónica babilónica, la cual, aun silenciando el nombre del rey, confirma sustancialmente los hechos (ANET 564). Nabucodonosor depuso al rey recién entronizado y lo deportó a Babilonia, donde gozó de un trato de favor: vivía en la corte[23] con un séquito personal, y a la muerte de Nabucodonosor fue amnistiado y hospedado en la corte de Babilonia como soberano aliado, aunque sin permitírsele regresar a su patria (2 Re 25,27-30 y ANET 308). Nabucodonosor nombró en su lugar a otro hijo de Josías, Matanías, a quien cambió el nombre por el de Sedecías. Las noticias de Dn 1,1 son, por tanto, cronológicamente inexactas. Los babilonios deportaron a parte de la clase dirigente; entre los deportados se encontraba el profeta Ezequiel. Las cifras varían: 2 Re 24,14 habla de 10.000 personas y 24,16 de 8.000, mientras que Jr 52,28 habla de 3.023. En consecuencia, no es posible establecer con exactitud el número de los deportados (Malamat 1975).

## 6. El último rey

La situación de Sedecías no era precisamente fácil.

*a)* Por un lado, el rey legítimo vivía todavía, aunque la deportación le impidiese el ejercicio de sus funciones. Sedecías no era más que un

---

22. E. Lipiński, *The Egypto-Babylonian War of the Winter 601-600:* AION 32 (1972) 235-241.

23. Los textos babilónicos han sido estudiados por E.F. Weidner, *Jojachim, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten,* en *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud,* París 1939, II, 923-935.

regente, con una autoridad limitada. Por eso, Ez 1,2 cuenta los años a partir de la fecha de la deportación de Yoyaquim, mientras que Jr 28,4 pone en evidencia que su regreso era esperado de un momento al otro, basándose en profecías que desconocemos. El país estaba dividido en facciones: la filo-egipcia, que trataba de seguir la línea política iniciada por Yoyaquim y que ya había llevado al país al desastre en una ocasión; y la filo-babilónica, iniciada por Yoyakín, que aceptaba la soberanía de Nabucodonosor y era propugnada también por el profeta Jeremías. Por otra parte, parece bastante claro que Sedecías no poseía la fuerza de carácter y la claridad de ideas que habrían sido necesarias en circunstancias tan difíciles. Así, según Jr 37-38, por un lado consultaba al profeta Jeremías incluso durante su arresto y le salvó en una ocasión la vida; por otro, era incapaz de impedir que se maltratase al profeta y no sabía imponer a las facciones su propia línea, que coincidía en gran medida con la de Jeremías.

*b*) El año 594/593 Sedecías trató de formar, junto con otros soberanos de la región, una coalición anti-babilónica, y fue decididamente contestado en sus proyectos por Jeremías (caps. 27-28; pero léase en Jr 27,1 Sedecías por Yoyaquim). Parece que tras la coalición estaba de nuevo Egipto, que, bajo la guía del faraón Psammético II (594-589), trataba de meter de nuevo la mano en Asia. Por razones que desconocemos, el plan fracasó y el rey se sometió, enviando una embajada a Babilonia (Jr 29,3 y 51,59).

*c*) El intento se repitió el año 589/588. También en esta ocasión estaba implicado Egipto en la persona de Jofra (598-570), hijo de Psammético II: el *óstrakon* III de Laquis (ANET 322, KAI 193) habla del paso por la plaza fuerte de un embajador camino de Egipto. Flavio Josefo (*Ap*. I, 154) cuenta que también Tiro se unió a la revuelta, y según Ez 21,24-25 participó probablemente en ella Amón. Incluso Edom parece haber formado parte del grupo, aunque con escaso entusiasmo, pues, apenas vio cómo se ponían las cosas, se alineó con los vencedores. Pero, como observa con tino Oded*, «Nabucodonosor se encontraba por entonces en la cumbre de su poder, y desde luego una coalición de dos o tres reyes no habría alejado el dominio babilónico de Fenicia y de Judá» (472). Pero la división seguía también dentro: por un lado, el partido filo-egipcio, apoyado por el ejército y por los profetas que anunciaban la inviolabilidad del templo y la vuelta de los exiliados (los profetas a los que Jeremías define como «falsos»: Jr 5,12 y 14,13; cfr. los caps. 7 y 26 y 28,1 ss.); por otro, el grupo (entre ellos Jeremías) que exhortaba al sometimiento a Babilonia. En un momento de euforia, los esclavos «hebreos» (sobre este término, ver más

arriba pp. 153 s.) fueron emancipados (Jr 34,8-22) con la esperanza de contar de ese modo con mayores efectivos para el ejército. Pero, pasado el peligro inmediato, parece que los amos se retractaron, algo que Jeremías calificó de infamia (David 1948 y Malamat 1968, 152).

*d) Asedio y destrucción.* Nabucodonosor atacó sin dudarlo un momento (2 Re 25,1 ss.//Jr 52,1 ss.; 2 Cro 36,14-21 y Jr 39,1-14). Probablemente en diciembre del 587 (IX año del reinado de Sedecías; pero la cronología no es segura) Jerusalén fue asediada y en agosto del 586 asaltada, sin que el aliado egipcio, con el que Judá había contado de nuevo y al que aluden Jr 37,5.11 y Ez 17 y 29-32 (cfr. Lam 4,17), consiguiese aportar ayuda alguna: las tropas egipcias fueron derrotadas por las babilónicas antes de que pudiesen llegar a Jerusalén (sobre la coordinación entre los textos proféticos y los acontecimientos señalados, problema complejo a causa del carácter frecuentemente genérico y meramente alusivo de los textos bíblicos; cfr. M. Greenberg 1957, M. Tsevat 1959, K.S. Freedy - D.B. Redford 1970 y J.M. Myers 1971; ver bibliografía).

*e*) Todavía no ha sido resuelto satisfactoriamente el problema del año exacto en el que cayó la capital (Gunneweg* 124), debido a la escasa precisión de las fuentes. Tal imprecisión aparece ya en las fuentes bíblicas: 2 Re 25,8 y otros textos hablan del año XIX de Nabucodonosor; Jr 52,29, en cambio, del año XVIII. Me parece que atribuir la diferencia exclusivamente a diversos cómputos cronológicos, como algunos tratan de hacer, no capta la complejidad del problema, dado que ambos textos citados son de origen judaíta y presuponen, por tanto, el mismo calendario. Los autores vacilan entre el 587 (E. Kutsch 1974, J. Bright* 330 y Y. Aharoni, *Archaeology...*, 407) y el 586 (Malamat 1968, con una discusión detallada, y 1975; cfr. también Tadmor 1956 y 1979 y Freedy-Redford 1970), sin que sea posible tomar una decisión (Oded* 473 s.).

Nuevamente, como ocurrió durante las invasiones asirias, el enemigo se dirigía primero hacia el sur, para girar después hacia el norte. Las primeras ciudades en caer fueron Laquis (coord. 135-108), cfr. el *óstrakon* IV (ANET 324, KAI 194) y Azeca (*tell zakariye*, coord. 144-123). El encarcelamiento de Jeremías resulta comprensible en este contexto: como partidario de la tendencia filo-babilónica (la redacción deuteronomista ha puesto en boca del profeta incluso el título de «siervo de Yahvé» aplicado a Nabucodonosor, 25,9; 27,6; 43,10), era sospechoso de traición; y cuando trató de abandonar la capital asediada para retirarse a una de sus propiedades (Jr 37,11-15), fue arrestado, acusado

de traición, de estar conchabado con el enemigo y de deserción (delitos que, en tiempo de guerra, prevén la pena de muerte), y encarcelado.

*f)* Los textos cuentan que, apenas los babilonios consiguieron abrir una brecha en los muros de Jerusalén, Sedecías buscó la salvación en la fuga (Jr 39,2 y 52,6; 2 Re 25,3-7). Pero fue capturado junto con sus familiares, que fueron asesinados. Al rey le sacaron los ojos y fue conducido a Babilonia, donde se pierden sus huellas[24]. Jerusalén fue saqueada, el templo incendiado después de ser desprovisto de los objetos de valor y sus fortificaciones desmanteladas; una suerte análoga fue reservada a muchas localidades de Judá. En el sur, parece que los edomitas sacaron provecho de la situación de Judá: consiguieron establecerse en el Negueb y pudieron saquear las ciudades de Judá (cfr. Ez 25,12-14; Abd 19; Lam 4,21 s.; Sal 137,7).

*g) Deportaciones.* También en esta ocasión, una parte de la clase dirigente y de los artesanos fue deportada. Jr 52,28-30 habla de 832 personas, pero a continuación se mencionan 745. Si estas cifras se aproximan a la realidad, se trata de una cantidad más bien modesta. Según el sistema babilónico, distinto del asirio (ver más arriba pp. 287 s.), fue nombrado un gobernador de la nobleza local, Godolías (Jr 40,7; 2 Re 25,22 ss.), probablemente hijo del Ajicán que unos años antes había protegido y probablemente salvado a Jeremías (Jr 26,24). Residía en Mispá (coord. 170-143, cfr. más arriba pp. 264 s.). Por otra parte, los babilonios iniciaron una interesante forma de colonización mediante elementos locales: distribuyeron las tierras de los deportados a los miembros de lo que podemos llamar el subproletariado urbano y rural (Jr 39,10; 2 Re 25,12//Jr 52,16, cfr. Ez 33,21-27). Con tales medidas, los babilonios creaban una clase de minifundistas no importada del exterior, cuyo derecho se basaba no en la herencia o en la adquisición, sino en la intervención de la potencia ocupante, a la que debía todo cuanto tenía y era incondicionalmente fiel. La medida no dejó en cambio de crear notables problemas durante la restauración, cuando los deportados, una vez vueltos al país, reclamaban la restitución de sus tierras o una adecuada indemnización (cfr. p. 345, donde trataremos adecuadamente el problema).

---

24. F.E. Deist, *The Punishment of the Desobedient Zedekiah:* JNWSL 1 (1971) 71 s., hace observar en su breve estudio que las penas con que se castigó a Sedecías, más que fruto de la crueldad del rey de Babilonia, son las previstas en las maldiciones para quienes no cumplían los tratados.

*h*) Un sello hebreo que reza «(perteneciente) a Godolías, superintendente de palacio»[25] indica probablemente que el gobernador desempeñó un importante cargo (una especie de ministerio de la casa real) ya en la época de Sedecías.

## 7. Judá durante el exilio

A la destrucción de Jerusalén, de sus fortificaciones y su templo, a la que se sumó la deportación de los elementos más notables de la población, siguió cerca de medio siglo de eclipse total de Judá. Es lo que solemos llamar «periodo exílico».

*a*) Por razones fáciles de imaginar, los deportados se consideraban la parte mejor de Israel, el «resto elegido» anunciado por los profetas. De hecho, eran la clase dirigente, el elemento más culto, probablemente quienes recopilaron y editaron cuanto se había salvado de las tradiciones de su pueblo.

Esta explicación fue más tarde sistematizada por el libro de las Crónicas, tal vez con una función polémica antisamaritana. Parece también probable que una parte importante de la obra historiográfica deuteronomista fuese, si no compuesta, al menos concebida durante el exilio[26], entre los exiliados. Por ahora, todas las tesis contrarias a esta hipótesis no son muy convincentes. En todo caso, se plantea un problema en el plano técnico: cómo pudo surgir una obra de estas dimensiones en una época (muy anterior a la gran historiografía helénica y helenística) que sólo conoce trabajos de formato mucho menor[27].

*b) Localidades de deportación.* Los babilonios, contrariamente a cuanto hicieron los asirios, no dispersaron a los deportados con el ánimo de liquidarlos en el plano étnico-político, sino que los instalaron en núcleos compactos, especialmente en la región meridional de Babilonia, cerca del «gran canal», el colector de las aguas del Éufrates en las inmediaciones de Babilonia, que pasaba luego por Nipur y entraba de nuevo en el Éufrates en la localidad de Uruk (actual Warka). En hebreo se le conoce como *n*^e^*har k*^e^*bār* «río Quebar», probablemente el actual

25. S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica*, BibOr 15, Roma 1951, 61.
26. Sobre este problema, cfr. mi estudio provisional *Die Entstehung des deuteronomistischen Geschichtswerks:* ThLZ 100 (1975) 3-8.
27. Así G. Garbini, recensión en AION 32 (1982) 497.

*šaṭṭ ennīl*, en las cercanías de Nipur (cfr. Ez 1,1 ss. y Jr 29,5 ss.); Esd 2,59//Neh 7,61 mencionan algunas otras localidades. La localidad llamada Tel Abib es probablemente una errónea transcripción hebrea de un nombre acádico desconocido. En esta región podían reunirse libremente, adquirir terrenos, construir casas y comunicarse con la madre patria.

*c*) Todo esto presupone que los deportados alcanzarían cierta prosperidad en un tiempo relativamente breve. De tal situación dan fe los archivos de la banca Murashu (pero ya del siglo V), descubiertos en Nipur durante las excavaciones de la universidad de Pensilvania a finales del siglo pasado: entre sus clientes encontramos varios nombres hebreos, reconocibles por estar compuestos con Yahvé. Es una señal inequívoca de que, después de poco más de un siglo, la situación de algunos deportados era en ciertos casos incluso próspera. Hablar de «deportación» o de «exilio» resulta, pues, pertinente; usar términos como «cautividad» no capta la realidad de los hechos.

*d*) A pesar de todo, el exilio siempre ha sido vivido por Israel como una de las grandes y fundamentales quiebras en el curso de su larga historia, como una de las peores catástrofes[28]: no sólo se había puesto fin a la independencia política, sino que había caído la dinastía a la que se había prometido una duración eterna. De ese modo se hundía la ideología básica del pueblo de Dios, que llevaba una vida llena de bendiciones en la tierra prometida. Por esta razón, los profetas de la época exílica, primero Jeremías y especialmente Ezequiel después, se esfuerzan por mantener viva en el pueblo la esperanza de una restauración en la propia tierra. Más aún, los caps. 40-48 de Ezequiel no son sino un gran y detallado programa para la resconstrucción del templo y de su culto, y para la reconstitución del Estado. Sin embargo, el guía del pueblo ya no llevará el título de rey (*mélek*), sino sólo el de príncipe (*nāśî'*), y estará prácticamente sometido a las exigencias del culto[29]. Estamos ante los primeros síntomas de la «hierocracia», si bien, como veremos después, deberá ser fechada mucho más tarde de lo que se venía haciendo hasta ahora (ver más abajo pp. 337 s.; p. 352 y pp. 357 s.). En cualquier caso, tras el intento de Zorobabel de reconstruir

---

28. Cfr. mi estudio citado con anterioridad (en n. 20), especialmente 161.
29. W. Zimmerli, *Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587:* VT 18 (1968) 229-255, GA II, 165-191 y G.C. Machholz, *Noch einmal: Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587:* VT 19 (1969) 322-352.

la dinastía (ver pp. 337 s.), desapareció la figura del príncipe para dejar paso exclusivamente a la de gobernador civil.

*e*) Es probable que, durante el exilio, adquiriesen un valor particular la práctica de la circuncisión, la observancia sabática y el sistema orgánico de las reglas alimentarias, es decir, los signos visibles por los que incluso los extranjeros reconocían la fe de Israel (Noth* 269). Para algunos (el asunto, sin embargo, es controvertido; volveremos sobre ello después, en pp. 348 ss.), durante esta época se habría formado y desarrollado la institución de la sinagoga. En cualquier caso, es cierto que Judá sufrió una fuerte influencia babilónica a través de los exiliados: adoptó el calendario mesopotámico, cuyos meses son los mismos hasta el día de hoy; aceptó nombres babilónicos, claramente atestiguados en la onomástica de los protagonistas de la restauración. Pero más importante todavía fue la influencia del arameo, que se estaba convirtiendo a grandes pasos en la lengua franca de la región: Israel adoptó el alfabeto arameo (el llamado alfabeto cuadrado, usado hasta la actualidad), que sustituyó al fenicio; empezó a servirse cada vez más de la lengua, que sustituyó rápidamente al hebreo, especialmente en el ámbito de la vida diaria. El hebreo se reservaba para cuestiones estrictamente relacionadas con el culto y la discusión teológica[30].

*f) Supervivientes*. Difícil, probablemente mucho más difícil, parece haber sido la situación de quienes se habían quedado en Judá, a pesar de que muchos de ellos se habían visto favorecidos por la distribución de tierras hecha por los babilonios (ver más arriba pp. 317 s.).

Junto a un notable crecimiento de la condición social y de la riqueza personal de algunos, contrastaba negativamente la destrucción de las estructuras sociales y económicas en las que debería haberse expresado y desarrollado la nueva condición social de los beneficiados. También en la patria (y quizás más todavía aquí) se dejaba sentir el trauma de la destrucción del santuario, de la casa real y del Estado. En Lam 1-2 y 4-5 se ve claramente que eran elementos difíciles de soportar. Tanto es así que, hasta el día de hoy, el 9 del mes de Ab (julio-agosto) ha sido un día de luto nacional: lo que en realidad había desaparecido era la promesa divina y, con ella, el fundamento ideológico de la nación y del pueblo.

30. J.A. Soggin, *Bilinguismo o trilinguismo nell'Ebraismo post-esilico:* Vicino Oriente 3 (1980) 199-207.

*g) Reconstrucción provisional.* Godolías empezó de inmediato un programa de reconstrucción, invitando a los supervivientes de la catástrofe y del exilio a repoblar la ciudad y a reemprender las actividades cotidianas.

La posición jurídica de Godolías no está del todo clara en las fuentes: ¿era el gobernador nombrado por los babilonios para la provincia autónoma de Judá (como parecen indicar 2 Re 25,22//Jr 40,7ss.), o se trataba sin más del encargado de los asuntos hebreos en una provincia mayor, la Samaría del imperio asirio, a la que Judá habría sido vinculada? En tal caso, Godolías habría sido un simple funcionario dependiente del gobernador de Samaría, como A. Alt 1934 opina que fue el caso en el periodo post-exílico (ver más abajo p. 336) y Y. Aharoni, *The Land...*, 409 sostiene también. Nada seguro podemos decir, aunque, en la duda, será probablemente mejor atenerse a los textos y optar por la primera alternativa (a pesar de que parece haber sido, a la luz de los estudios más recientes, la situación en la época persa).

Poco sabemos todavía de la situación en Transjordania. Alguna que otra noticia nos informa de que ciertas ciudades de Fenicia y de Filistea habían conseguido conservar la propia autonomía (Aharoni 408). Según Flavio Josefo (*Ant.* 10,181 s.), Nabucodonosor habría acabado también con los reinos de Amón y de Moab el año XXIII de su reinado, es decir, en el 582, el mismo año en el que tuvo lugar una deportación más de judaítas, 745 personas en total (Jr 52,30; cfr. también, por parte babilónica, la inscripción de Nabucodonosor en el *naḥr el-kalb* del Líbano [ANET 307], cuyo texto parece referirse a estos acontecimientos).

El gobierno de Godolías, que probablemente había permitido a la región recuperarse al menos económicamente y crearse estructuras administrativas y sociales provisionales, duró poco. Fue asesinado por un tal Ismael, hijo de Netanías, hijo de Elisamá, perteneciente a la familia real (2 Re 25,25 ss.; Jr 40,11-41,10). Había reunido en torno a sí algunos grupos de judaítas ultranacionalistas que se habían refugiado en los países limítrofes, y, según Jr 40,14, había obrado por instigación de Baalís, rey de Amón. No sabemos qué planes tenía ni qué finalidad perseguía, pero en todo caso parece lógico relacionar con estos acontecimientos la última deportación llevada a cabo por Nabucodonosor. Tal vez Ismael pensaba que la población judaíta se habría soliviantado y habría ayudado a expulsar al ocupante. Pero nada de esto ocurrió, y ya hemos visto por qué una buena parte de los habitantes tenía interés en permanecer tranquila. Hubo

quienes prefirieron la fuga, refugiándose en Egipto contra el parecer de Jeremías (cfr. los caps. 42-43). En cualquier caso, se llevaron con ellos al profeta.

*h*) Si nos ceñimos a los textos bíblicos y a los anales babilónicos, sacamos la impresión de que el país no era más que un montón de ruinas, que habían quedado muy pocos habitantes, especialmente los más pobres, beneficiados por la distribución de las tierras, y que entre estos pocos algunos eligieron libremente el exilio a la muerte de Godolías. También las excavaciones arqueológicas dan testimonio de fuertes destrucciones en esta época. Tanto es así que W.F. Albright[31] afirma que, «arqueológicamente hablando, el país era *tabula rasa*» y que no debieron de quedar más de 20.000 habitantes. Como mucho, se sabe que quedaron pocas y pobrísimas comunidades rurales[32].

Todo esto es exacto sólo en parte. Está claro que el país había sido herido en sus estructuras económicas y en el plano demográfico; el aparato estatal funcionaba sólo al mínimo y, en ciertas regiones, había desaparecido del todo; pero tenemos que ser prudentes a la hora de hacer afirmaciones de tal calibre. Ez 33,24 habla claramente de «los que habitan estas ruinas en el país de Israel», mientras que Jr 41,5 menciona una peregrinación al templo de Jerusalén de los habitantes de Siquén y de Siló, es decir, de los habitantes de los territorios del ex-reino del Norte, reocupados por Josías. Esto permite pensar razonablemente que el templo no debía de estar destruido del todo y que se practicaba alguna forma de culto, aunque fuese de forma reducida. Después de todo, a Babilonia sólo le interesaba destruir Judá en cuanto base militar, en cuanto puente que permitía los ataques egipcios, y desmantelar sus fortificaciones. Evidentemente esto implicaba también la destrucción de otras construcciones que no tenían función militar.

De todos modos, las noticias son con razón escasas. El centro espiritual de Judá se había transferido de Jerusalén a Babilonia, y serán necesarias algunas décadas para que, con la vuelta de los

---

31. W.F. Albright* 322 s.; y *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, Nueva York ³1963, 110, n. 180.

32. Así Weinberg 1971 y K.M. Kenyon, *Jerusalem*, Londres-Nueva York 1967, 78-107.

primeros exiliados, ese centro se resitúe en el propio país. El hecho es descrito en términos teológicos por Ez 1 y 10, donde la «gloria de Yahvé» abandona el templo. Pero serán los que vuelvan de Babilonia quienes iniciarán la reconstrucción y le darán el tono, y determinarán pronto la naturaleza del judaísmo de la restauración y de la época post-exílica en general.

# Cuarta Parte
# BAJO LOS IMPERIOS DE ORIENTE Y OCCIDENTE

# Capítulo XII
# BAJO EL IMPERIO PERSA

## 1. Caída de Babilonia

El reino de Babilonia duró poco, menos de un siglo. Tras la muerte de Nabucodonosor II (605-561), que había llegado a ampliar sus confines, comenzó a decaer rápidamente.

*a*) Dentro de las fronteras, el último rey, Nabonid (555-539), subió al trono tras siete años inseguros, que vieron alternarse a tres reyes antes que él. Parece que fue un hombre original, escasamente interesado en los asuntos de Estado, preocupado sólo por sus intervenciones en el culto y por su piedad privada. Era devoto de Sin, la luna, cuyos santuarios restauró por todo el país y cuyo culto potenció siempre que le fue posible. Esta actividad le enemistó pronto con el omnipotente sacerdocio del dios nacional Marduk. Parece que incluso se retiró durante diez años a Arabia del norte, dejando el gobierno en manos de Baltasar, en calidad de lugarteniente del reino. (Este Baltasar es el protagonista de las leyendas narradas en Dn 5,1-6,1.) Lo hizo probablemente con intención de reforzar y quizás ampliar el imperio hacia el sur.

*b*) Fuera de las fronteras, en cambio, el imperio se vio enfrentado al creciente poder del reino de Media, que pocos años antes (ver más arriba pp. 309 s.) había tomado parte, junto con Babilonia, en la caída de Asiria. Media se iba extendiendo lentamente, pero con seguridad, hacia occidente, incorporando, además de los territorios asirios conquistados a finales del siglo VII, Armenia y el Asia Menor oriental. Al sureste había sometido a los persas, nación gobernada por la dinastía de los aqueménidas, antiguos soberanos de Elam.

*c*) Ahora bien, Nabonid, preocupado comprensiblemente por la expansión de los antiguos aliados de Nabucodonosor y de Nabopolasar,

se alió con los aqueménidas de Persia. Ciro II (559-530), el rey persa, derrotó a Astiages, hijo de Ciasares (el vencedor de los asirios), haciéndose coronar a continuación rey de Media y de Persia con el apoyo de la nobleza meda.

*d*) Nacía así, en el puesto del reino de Media, un imperio más grande y poderoso, cuyo genial y dinámico soberano siguió adelante sin más con la política expansionista de los medos hacia occidente y hacia oriente. Nabonid se alió en vano con Lidia y con Egipto; para entonces era ya difícil frenar el avance medo-persa.

A comienzos de la segunda mitad del siglo VI a.C., Ciro conquistó la parte occidental de Asia Menor y Lidia, cuyo rey, Creso, ha pasado a la leyenda griega por sus enormes pero inútiles riquezas. En Oriente, Ciro conquistó lo que quedaba del Irán oriental. De ese modo, Babilonia se encontraba como aprisionada en una gigantesca trampa que iba de sureste a noroeste. Además, los persas tenían la ventaja estratégica de ocupar territorios situados en los altiplanos y en los montes, desde donde dominaban las llanuras de Mesopotamia.

En esta época es fechado generalmente el mensaje del profeta bíblico anónimo conocido como Segundo Isaías (Is 40-55), que proclamaba a los judíos deportados, en el contexto de un mensaje claramente monoteísta y universalista, que Yahvé, Dios de Israel, es Señor del universo y de la historia, que ejerce su gobierno sobre todas las cosas y que suscita a Ciro el persa como «ungido», como libertador del pueblo de Dios en el exilio (44,28 y 45,1). El tema fue después desarrollado barrocamente por Flavio Josefo (11,5), para quien Ciro habría incluso leído y meditado al profeta Isaías. La liberación era, pues, inminente, tras la caída de Babilonia (47,1).

*e*) Pocos años tardó en hacerse efectivo el ataque de Ciro a Babilonia. El año 539 era derrotado el ejército de Nabonid en la batalla de Opi, junto al Tigris, y Ciro entraba poco después en la capital de Babilonia, acogido como un triunfador[1]. Pronto se ciñó también la corona de Babilonia, con lo que Siria y Palestina entraban automáticamente a formar parte de su reino.

*f*) El año 525 el sucesor de Ciro, Cambises (530-522), ocupaba Egipto, con lo que el imperio persa alcanzaba una extensión comparable a la de Asiria a comienzos del siglo VII.

---

1. S. Smith, *Babylonian Historical Texts Relating to the Capture and Downfall of Babylon*, Londres 1924.

## 2. Política interior persa

Con relación a los pueblos sometidos, los reyes de Media y de Persia adoptaron una política completamente nueva, si la comparamos sobre todo con la de Asiria y con la de Babilonia. Se acabaron las deportaciones a tierras lejanas; terminaron los intentos de diluir el componente étnico de los pueblos sometidos (y por tanto los enfrentamientos con continuos brotes de resistencia por parte de éstos). En su lugar se observa una actitud de respeto básico. Dicha actitud no se explica (como cree Noth* 273) por una especie de «tolerancia benévola», dado que el poder seguía estando formalmente en manos de la corte y de los funcionarios nombrados por ella, sin delegación alguna, sino más bien por razones prácticas y, por tanto, económicas. Era más sencillo y costaba menos conseguir la colaboración espontánea de los gobernados en el plano local, en lugar de imponer por la fuerza la propia soberanía. El «cilindro de Ciro» (ANET 316) habla explícitamente de esta política, aunque sin mencionar a los judaítas.

*a*) En las inscripciones reales se manifiesta un signo evidente de esta nueva actitud. Redactadas tradicionalmente sólo en la lengua del conquistador, aparecen ahora en forma trilingüe: persa, elamita y babilónico, y escritas en cuneiforme babilónico.

*b*) El gobierno se mostraba todavía más liberal en la correspondencia oficial y en los actos públicos: también aquí se admitían otras lenguas; y en Siria-Palestina y en Egipto se había impuesto ya el arameo, fenómeno al que ya hemos aludido (ver p. 320). Se trata de una lengua semítico-occidental atestiguada en inscripciones a partir del siglo IX a.C., que había llegado a la región a través de las migraciones arameas a finales del II milenio a.C. Difundida por los mercaderes, se fue convirtiendo en una especie de lengua franca de la región hacia finales del siglo VII (cfr. la carta de Adón, soberano de Ecrón o de Ascalón, fechada poco antes del exilio; ver más arriba pp. 313 s.).

*c*) Parece que en la segunda mitad del siglo VI el arameo empezó a sustituir rápidamente a los diversos dialectos cananeos y al hebreo, destinado este último, como hemos visto (p. 320), a servir sobre todo como lengua del templo, del culto y del discurso religioso en general, aunque no debió de extinguirse del todo como lengua hablada[2]. Así

---

2. J.A. Soggin, *Bilinguismo e trilinguismo nell'ebraismo post-esilico:* Vicino Oriente 3 (1980) 199-207.

nació una nueva fase del arameo, conocida generalmente como «arameo imperial».

## 3. Política religiosa

La actitud de la que estamos hablando, muy liberal para entonces, se manifiesta también en la política religiosa de los persas. Cesan las imposiciones desde arriba, son anulados los decretos que limitaban la libertad de religión y de culto, son devueltos a los cultos y a los países de origen las estatuas de los dioses y los objetos sagrados robados en los templos y trasladados a Babilonia. Una línea similar fue adoptada por Cambises en el imperio y en Egipto, si bien fue un soberano mucho más autoritario y menos tolerante, al tanto del uso de medidas represivas y crueles no siempre necesarias (Flavio Josefo 11,26 llega a definirlo «malvado por naturaleza»). La política de Darío I (522-486) volvió a la liberalidad.

*a*) Entre las fuentes que hablan de la restauración, damos prioridad a los libros de Esdras y Nehemías, aunque su problemática es la misma que la de Crónicas en general[3]. También contamos con los libros proféticos de Ageo, Zacarías, Tercer Isaías y Malaquías[4]. Importante es también un libro pseudoepigráfico, el 3 Esdras[5], probablemente la fuente del libro II de Flavio Josefo y paralelo del texto bíblico de 2 Cro 35,1 - Esd 10 + Neh 7,73-8,18. Contamos asimismo con los papiros de la colonia militar hebrea de Elefantina[6], de finales del siglo V, algunos de los cuales están editados en ANET. Nos ofrecen importantes detalles sobre las autoridades religiosas de Jerusalén y sobre las de Persia de la época.

Para el historiador de Israel resulta interesante la noticia de un edicto con el que Ciro habría autorizado la reconstrucción del templo de Jerusalén. Contamos con dos versiones del texto: la primera (Esd 5,6-6,12), en arameo, está conservada en el contexto de una correspondencia entre la corte persa y el sátrapa que estaba al frente de la provincia

---

3. J.A. Soggin, *Introduzione...*, 563 ss. y 571 ss.; y Williamson, passim (ver bibliografía).
4. *Ibid.* 445 ss., 453 ss., 461 ss. y 471 ss.
5. *Ibid.* 636 ss. y Williamson, passim.
6. Para detalles y textos críticos, cfr. Soggin, *Introduzione...*, 653 ss.

«Transéufrates» (ver más arriba pp. 53 s.), cuya capital es identificada razonablemente con Damasco[7]. La segunda versión se halla en Esd 1,2-4; está en hebreo y aparece en el contexto de los primeros repatriados. Veamos estos dos textos sucesivamente.

1. La autenticidad sustancial de la primera documentación, que, como hemos visto, forma parte de una correspondencia sobre la reconstrucción de Jerusalén, es admitida por buena parte de los autores, entre ellos el estudio clásico de Bickerman (1946), y actualmente los de Cross (1975, p. 15), S. Talmon (1976, p. 321) y Gunneweg* (1982, p. 150). Este último, sin embargo, sostiene que se trata de la cita de documentos auténticos, pero contenidos en una narración judaíta que a su vez cita las propias fuentes. Pero tal autenticidad no es tan segura como pretenden algunos (la compleja explicación que ofrece Gunneweg es un indicio de ello): entre otras cosas, reina en ella cierta confusión sobre la secuencia de los reyes. Actualmente hay incluso quien, como Kaiser[8], hace suyo el duro juicio formulado hace décadas por G. Hölscher en 1923. Según éste, las cartas no son más que «una burda falsificación», llegando a la conclusión de que el llamado decreto de Ciro sobre la reconstrucción del templo (Esd 6,3-5) es pura fantasía, lo mismo que el de la repatriación de los exiliados (1,2-4).

2. El segundo texto del decreto aparece en Esd 1,2-4, y es casi con toda seguridad apócrifo, si bien Bickerman (1946) defiende su autenticidad. En el más favorable de los casos, se trata de la paráfrasis del decreto hecha por el autor del texto con sus propias palabras.

*b*) De hecho parece poco verosímil que Ciro, en el primer año de su reinado (5,13; es decir, en el 538, si entendemos obviamente que se trata del reinado sobre Babilonia), se ocupase de manera particular de un ángulo remoto y reducido de su imperio, una región que nunca había visitado. Por otra parte, es posible que el edicto tenga su origen en un formulario estándar, en el que el funcionario encargado escribía de vez en cuando el nombre del pueblo y del país al que se refería, y por tanto que el texto relativo a los judaítas y a Judea no fuese otra

---

7. No podemos abordar aquí el problema de la estructura de la administración persa; cfr. el *op. cit.* en nota 14 (y las bibliografía allí incluidas) y O. Bucci, *L'attività legislativa del sovrano achemenide e gli archivi reali persiani:* RIDA III,25 (1978) 11-93. Es una pena que este importante y exhaustivo estudio trate acríticamente los materiales de la Biblia (cita Ester, Esdras-Nehemías y Crónicas).

8. O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament,* Gütersloh [4]1978, 164 s., que cita a G. Hölscher, HSAT II, Tubinga [4]1923, 491 ss.

cosa que el producto de la ejecución detallada de la línea política general. En cualquier caso, los primeros fermentos de la restauración por parte de los primeros repatriados hemos de buscarlos en el ámbito de la política de Ciro para con las naciones deportadas, política que autorizaba a todas las poblaciones en cuestión a volver a su país y a reconstruir sus santuarios y restablecer sus cultos. Los repatriados en cuestión debieron de constituir un grupo más bien exiguo, dado que el país, en el estado de abandono en que se encontraba desde hacía décadas, no podía evidentemente absorber con rapidez núcleos considerables de habitantes. Encontramos una prueba complementaria en el considerable número de judaítas que se quedaron en Babilonia, «no queriendo abandonar sus propios bienes», como escribe Flavio Josefo 11,8.

## 4. **Funcionarios persas**

Los textos nos cuentan también que un cierto *šešbaṣṣar* (Sesbasar) fue delegado por la corte persa para que se encargara de devolver los útiles sagrados arrebatados al templo en tiempo de Nabucodonosor (Esd 5,15, cfr. 1,8.11).

De este personaje sólo sabemos el nombre, y no con absoluta certeza, pues aparecen distintas versiones del mismo en el griego de los LXX, de 3 Esdras y de Flavio Josefo. Pero en todo caso parece inverosímil que un babilonio, como indica su nombre, hubiese sido funcionario persa y además encargado de la ejecución de una misión tan delicada. Podría haber sido un notable judaíta deportado, que llegaría a Judea acompañado de un núcleo cualificado de repatriados. W.F. Albright[9] siempre ha defendido, seguido actualmente por J.M. Myers (1965, p. 18), F.M. Cross (1975), N. Avigad (1976) y Y. Aharoni, *The Land*..., p. 413, que este Sesbasar sería el *šen*$^{e}$*'āṣār* de 1 Cro 3,18, nieto de Jeconías, y el Σαναβάσσας de 3 Esdras y de Flavio Josefo. Sería transcripción del nombre babilónico *sin-ab-uṣur* (pero que no aparece en ninguna otra parte) o quizás mejor (Herrmann* 372) de *šamaš-apla-uṣur*. Tal propuesta, aunque carece de la prueba decisiva,

9. W.F. Albright, *The Date and the Personality of the Chronicler:* JBL 40 (1921) 104-124: 108 ss. Pero esta propuesta es muy antigua: se remonta ya a E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, Halle 1896, 77.

tiene la ventaja de resolver gran parte de los problemas si la usamos como hipótesis de trabajo. En tal caso, el funcionario habría sido tío de Zorobabel. P.-R. Berger (1971) es contrario a esta idenficación: para el primer nombre es posible encontrar un arquetipo babilónico, para el segundo sería uno diverso. P.E. Dion (1983) confirma en su reciente estudio las tesis de Berger, basándose en la inscripción de *tell-feḫeriah* recientemente publicada. El texto le atribuye el título traducido generalmente por «sátrapa» (hebr. *péḥah*) pero el valor del término no está todavía aclarado, dado que sirve también para identificar a los gobernadores o prefectos de una provincia[10].

En consecuencia, dado el carácter incierto del título, ni siquiera podemos establecer con certeza qué función desempeñaba: ¿era gobernador o prefecto de la provincia más o menos autónoma de Judea? ¿O dependía ésta administrativamente de Samaría y, a través de ésta, de la satrapía del Transéufrates? ¿O era sólo el encargado de la entrega del documento, y el título se refiere a una función desempeñada en otro sitio? Si nos apoyamos en los descubrimientos publicados por Avigad en 1976, la alternativa más verosímil parece la primera, de la que nos ocuparemos dentro de poco (ver p. 338) al abordar un problema similar.

Tampoco nos es posible determinar la autenticidad y la edad de la lista del instrumental sagrado restituido (Esd 1,7-11), así como de la lista de repatriados (Esd 2,1-70 // Neh 7,6-72), a los que la BJ llama pertinentemente «sionistas». Y a propósito de la lista de repatriados, vienen deseos de pensar en las genealogías más antiguas y en su valor para el historiador, un problema tratado en pp. 336 ss.

*a*) En cualquier caso, si nos atenemos a las fuentes, los impulsos producidos por tales acontecimientos no produjeron más que la vuelta de un grupo exiguo y la restauración de los cimientos del templo (Esd 3,6 ss.; 5,16; Zac 4,9; cfr. Ag 1,1-11). Las fuentes atribuyen a Sesbasar o a Zorobabel (sin decidirse por uno de ellos) el mérito del comienzo de la reconstrucción, por lo que es posible que los dos hayan sido a veces confundidos, como ocurre en Flavio Josefo 11,13. En opinión de otros, deberían ser identificados, cfr. el tratamiento del tema en Talmon (1976, pp. 319 s.). Pero, a la luz de lo que acabamos de

10. Sobre el término *péḥah*, cfr. A. Alt 1934, 24/333 s., n. 2. Sobre la inscripción, ver la edición provisional a cargo de A. Abou-Assaf, P. Bordreuil y A.R. Millard, *La statue de Tell Fekherye*, París 1982.

afirmar, la primera eventualidad parece posible, la segunda ciertamente no. Resulta más verosímil pensar que Sesbasar intervino sólo por poco tiempo y que dio comienzo a las obras de restauración, pero que el verdadero protagonista fue Zorobabel. El problema se complica si tenemos en cuenta que la raíz *yāsad,* que normalmente significa «poner los cimientos», puede traducirse también por «restaurar», «reparar», «reconstruir» (Andersen 1958, Gelston 1966).

Pero las fuentes dan una explicación razonable del hecho de que los trabajos no siguieran adelante: la crisis económica, agravada por la sequía, las plagas de langosta, las dificultades con las poblaciones locales e incluso el hecho de que había que buscar alojamiento para los repatriados, y esto de manera prioritaria. Las poblaciones locales (Esd 3,3), llamadas anacrónicamente por Flavio Josefo «samaritanos» (¿o quería decir «habitantes de Samaría»?), podrían haber sido los judaítas a los que Nabucodonosor dio las tierras de los deportados (ver más arriba p. 317), pero bien pudieron haber sido otros que se habían establecido en territorios semiabandonados.

*b*) Otras complicaciones, que quizás estén en relación con las rebeliones de las que hablaremos en el párrafo siguiente (y en las que no participó Judá: Aharoni, *The Land...,* 412), obligaban a decir al pueblo que los tiempos no estaban maduros, que una empresa tan colosal como la reconstrucción del complejo arquitectónico del templo era todavía prematura, tanto en el plano técnico como en el económico. Era necesario algo más para crear la atmósfera necesaria para relanzar los trabajos (Noth* 280).

## 5. **Desórdenes públicos**

Y en la creación de esa atmósfera contribuyeron algunos acontecimientos interpretados por los profetas en clave escatológica: los desórdenes que estallaron a la muerte de Cambises (año 522), que no dejó un heredero directo que pudiese ocupar el trono. Verdad es que la sucesión correspondía a Darío, hijo de Istaspes, de otra rama de los aqueménidas. Pero, a pesar de participar completamente en la vida cortesana, su sucesión debía ser reconocida.

*a*) Como ocurría a menudo en el Próximo Oriente antiguo en caso de sucesión al trono, especialmente si ésta no estaba del todo clara en el plano de la legitimidad, Darío debió afrontar, antes de nada, una serie de rebeliones que habían estallado en varios puntos del imperio.

Particularmente grave parece haber sido la de un cierto Gaumata, que se hacía pasar por Bardia, hermano menor de Cambises, al que éste mandó asesinar en secreto para eliminar a un peligroso competidor al trono. La rebelión de Gaumata/Bardia implicó a Media y a Babilonia, y a ella se unieron también algunas de las regiones periféricas con la esperanza de recuperar su independencia.

Tras un año de duras luchas no siempre victoriosas, Darío consiguió vencer a sus adversarios, asegurándose hacia finales del 521 el derecho incontestable al trono. Sus empresas han sido reproducidas en el texto trilingüe y en el relieve esculpidos sobre roca en Behistun (Persia), muy cerca de la actual ruta que une Bagdad y Teherán. Existen también traducciones, una de ellas en arameo, reproducida en ANEP, n. 249.

*b*) Los acontecimientos que sin duda sacudieron los cimientos del imperio en el 522/521 produjeron en Judea la impresión de que llegaba el fin del mundo, de que el «día de Yahvé» (cfr. Am 5,18 [11]), esperado con una mezcla de esperanza y de terror, estaba a las puertas; de que el reino de Dios estaba a punto de ser establecido sobre las ruinas de todos los reinos terrestres. En consecuencia, parecía imprescindible y particularmente urgente prepararse para recibir dignamente al Señor y acoger su reino. ¿Y qué mejor que prepararle una morada adecuada, un lugar donde pudiese residir, es decir, el templo?

Estos son los sentimientos que aparecen con toda claridad en la predicación de los profetas Ageo y Zacarías [12], en cuyos libros encontramos reproducidas, sin embargo, dos fases distintas de los mismos acontecimientos.

Con el primero de ellos, nos encontramos a comienzos del año 521/520, es decir, poco después de la consolidación del imperio o, como mucho, en su fase final. Pero la noticia no parece haber llegado todavía a los repatriados de Jerusalén, razón por la que continúa intacta la espera del fin inminente. Y el profeta exhorta a reconstruir cuanto antes el santuario semidestruido y a llevar así a término la empresa iniciada con la construcción de los cimientos. El reino de Yahvé está de hecho a las puertas.

En el Primer Zacarías la situación es ya distinta: la primera visión (1,7 ss.) nos hace ver que en Judea cundía el desánimo. Todo estaba

---

11. J.A. Soggin, *Il profeta Amos,* Brescia 1982, 127 ss.
12. J.A. Soggin, *Introduzione...,* 445 y 453 ss.

tranquilo, las algaradas habían acabado, los cataclismos que debían anunciar la inminencia del fin no habían tenido lugar. Pero la reconstrucción debía continuar, si bien bajo otros auspicios, y el culto debía ser restablecido en su totalidad: el juicio divino sobre las naciones era inminente.

*c*) Esd 3-5, Ageo y Zacarías nos ofrecen una importante serie de informaciones sobre la composición y el funcionamiento de esta primera comunidad de repatriados, en torno al año 520.

1. El sacerdocio parece pertenecer ya sólo «a los sacerdotes levitas, hijos de Sadoc», según lo prescrito en Ez 44,15. Una tradición de 1 Cro 6,34 atribuye a Sadoc un puesto en una genealogía que se remonta hasta Aarón. Resulta siempre difícil hablar de verdad o falsedad respecto a documentos de este tipo, pero esta genealogía parece en realidad utilizar elementos de la del sacerdote Abiatar, depuesto por Salomón (ver más arriba pp. 100 s. y 119 ss.). Aparece también la figura del sumo sacerdote, cuya mención en época pre-exílica puede calificarse de anacronismo, pues probablemente este ministerio era ejercido en buena medida por el rey (ver p. 105).

2. Junto al sumo sacerdote aparece también el representante del poder secular: el «príncipe» (hebr. *nāśî'*), cfr. Ez 45,7 ss. y aquí en p. 319. Vemos desempeñar ambos cargos respectivamente a Josué y a Zorobabel, el último de los davídidas. Probablemente los dos habían vuelto al país formando parte de un grupo de repatriados. El nombre del segundo, en hebr. *zᵉrubbábel* (babilónico *zēr-babīli*), es claramente mesopotámico, como el de Sesbasar.

3. Pero como ocurría con Sesbasar, tampoco es posible determinar cuáles eran exactamente las funciones y, por tanto, los poderes de Zorobabel, también llamado *péḥah*, «sátrapa». Flavio Josefo lo presenta como amigo personal de Darío y enviado por éste (11,32); y probablemente en calidad de tal habría podido rendir cuentas directamente a la corte, saltándose de hecho la línea jerárquica que pasaba por el gobernador de Samaría y la satrapía del Transéufrates. Esta posibilidad dejaría naturalmente indefinidas sus funciones oficiales: ¿era sólo el funcionario encargado de llevar a término los trabajos de reconstrucción del templo (así Galling 1937), o quizá mejor el comisario encargado de resituar territorialmente a los repatriados (Sacchi*)[13]? Retomaremos

13. En 3 Esd 2,8 leemos que era προστάτης τῆς Ιουδαῖας, que Sacchi corrige

dentro de poco este problema, que puede ser razonablemente resuelto a la luz de los descubrimientos publicados por Avigad en 1976.

4. Pero poco después vemos desaparecer de improviso a Zorobabel, sin que sepamos qué fue de él. Podría haber regresado a la corte tras cumplir con su misión. Para otros, sin embargo (ver el tratamiento del tema en Bright* 371), habría sido discretamente eliminado para evitar el resurgimiento de una nueva forma de nacionalismo judaíta, para el que la presencia del davídida habría podido constituir un foco de reagrupamiento. Pero esta tesis, de por sí verosímil, carece de pruebas[14]. En realidad, las dos posibilidades no se excluyen entre sí: una llamada a la corte podía ofrecer la ocasión propicia para quitar del medio de manera discreta a una persona cuya presencia empezaba a resultar molesta a la corte persa. De cualquier modo, Zac 6,9-15, un texto que Sacchi* (p. 32) llama pertinentemente «corrección antiquísima y voluntaria»[15], habla de «dos coronas». En su origen estarían destinadas a los dos personajes, pero ahora, tras la desaparición de Zorobabel, ¡serían ceñidas ambas por el sumo sacerdote!

5. Que sepamos, ningún davídida volvió a ser llamado para ejercer la función de sátrapa, dato que se puede documentar fácilmente. El texto de 1 Cro 3,19-24 nos presenta la sucesión de los davídidas hasta el último cuarto del siglo V más o menos; y los nombres reproducidos en sellos y en monedas nos permiten seguir los nombres de los gobernadores (¡entre los que no figuran, sin embargo, Esdras y Nehemías!) hasta el tercer cuarto del siglo IV más o menos. Ahora bien, ningún davídida vuelve a figurar como gobernador[16]; no sabemos si el sátrapa no-davídida llevaba todavía el título de «príncipe», pero parece improbable, pues Ez 45,7 ss. presupone que tal título pertenecía sólo al davídida. Por tanto, y contrariamente a cuanto se pensaba hasta hace pocos años (así todavía Sacchi* 32 y 47), el dualismo poder religioso - poder civil siguió subsistiendo hasta el final de la época persa, y existen indicios válidos de que continuó hasta el reinado de Antíoco IV Epífanes (ver más abajo pp. 360 s.), a comienzo del siglo II.

---

en τῶν Ιουδαίων, cfr. Flavio Josefo 11,31, que lo llama Ιουδαίων ἡγεμῶν, y Esd 6,7, que usa el arameo *péḥah yᵉdûdāyē'*, que no debe ser corregido como normalmente se hace.

14. A.T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago, 142.

15. J.A. Soggin, *Introduzione...*, 457 ss.

16. Contra P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Filadelfia 1975, 348-352, que además no pudo tener acceso a la documentación publicada por Avigad en 1976.

Laperrousaz (1982) tiene razón al preguntarse si la teocracia (el término, de Flavio Josefo, parece impropio; mejor sería «hierocracia») no empezaría sólo con la conquista macedonia; o mejor, añadimos nosotros, un siglo y medio después.

6. Los descubrimientos publicados por Avigad en 1976 nos permiten resolver otro problema. En los materiales en cuestión los funcionarios persas llevan todos el título de *pḥw'*, en arameo, o de *(h)pḥh*, en hebreo (y ver también el título persa *hattiršātā* atestiguado en Neh 7,65). Son numerosos también los sellos con la inscripción *yhwd* (= *y*ᵉ*hû*), mientras la región recibe en Esdras-Nehemías el nombre hebreo de *m*ᵉ*dînāh* y el arameo de *m*ᵉ*dînātā'*, término característico de una entidad regional administrativamente autónoma. Por tanto, no parece sostenible la tesis propuesta por A. Alt en 1934 (aceptada por la mayoría[17]) de que Judea habría sido prácticamente anexionada a Samaría y de que Sesbasar y Zorobabel habrían sido enviados exclusivamente con un encargo concreto, y que sólo Nehemías habría sido gobernador. Es evidente, en cambio, que los dos, y todos los personajes cuyos nombres aparecen en la publicación de Avigad, fueron efectivamente gobernadores. El título *páḥat y*ᵉ*hûdāh* atribuido a Zorobabel parece, pues, legítimo, si bien la provincia que gobernaba era muy reducida, como justamente señala Bright* 383 ss.

7. En cualquier caso, el 23 de Adar del año VI de Darío (12 de marzo del 515) quedó terminada la reconstrucción del segundo templo. En consecuencia, la época post-exílica hasta el 70 d.C. es llamada por los autores hebreos «época del segundo templo».

## 6. Esdras y Nehemías

Prácticamente carecemos de noticias directas del periodo que va de la reconstrucción e inauguración del templo en el 515 a la mitad del

---

17. Pero cfr. ya la crítica de M. Noth* 310 y de M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Nueva York 1971, 193 ss. Por otra parte, conviene recordar que estas lecturas textuales son al menos controvertidas: F.M. Cross, *Judaean Stamps:* EI 9 (1969) 20*-27* ha propuesto la lectura *pḥr'* «alfarero» en descubrimientos anteriores, por lo que se trataría del artesano que ha fabricado el sello en cuestión. Ver recientemente G. Garbini, *Nuovi documenti epigrafici dalla Palestina, 1976:* Hen 1 (1979) 396-400: 398, y *La «storia d'Israele»:* Hen 5 (1983) 243-255: 250, que duda de la autenticidad de toda esta documentación, no sólo absolutamente extraordinaria, sino incluso paleográficamente sospechosa. El problema no es mencionado por Avigad u otros especialistas, pero convendría resolverlo con el fin de obtener la claridad indispensable para un uso crítico de estos materiales.

siglo V aproximadamente, a pesar de que los descubrimientos arqueológicos publicados por Avigad en 1976 y otros textos nos permiten reconstruir la genealogía de los sumos sacerdotes, de los davídidas, de los gobernadores persas de Judea y de los de Samaría, todos hasta finales del siglo V, algunos incluso más allá.

*a) Otras dificultades.* Indirectamente nos enteramos de que algo grave debió de suceder en los años 80 del siglo V a.C., algo así como una nueva, aunque parcial, destrucción de Jerusalén, pero no del templo. J. Morgenstern (1966) habla incluso de la «catástrofe» del año 486/485. La noticia aparece en un mensaje enviado de Jerusalén a Susa el mes de Kislev (noviembre-diciembre) del año XX del reinado de Artajerjes I Longimano (464-423, por tanto en el 445 a.C.), y es ampliada y enriquecida con circunstancias diversas por Flavio Josefo 11,159 ss. Sabemos que se trata de este soberano y no de algún otro del mismo nombre (Artajerjes II Menmón, 404-360, o Artajerjes III Ocos, 360-338, o incluso Jerjes I, 486-464, como lo llama siempre Josefo). Y lo sabemos por el papiro Cowley n. 30[18] de Elefantina, fechado el año 408, que menciona a los hijos de Sambalat, «gobernador de Samaría», ciertamente el adversario de Nehemías (2,10.19). Los papiros de *wādī ed-dāliye,* descubiertos en los años 60 y todavía sin publicar (cfr. Cross 1969 y 1975), nos permiten seguir la pista de una buena parte de la dinastía de los sambalátidas hasta finales del periodo que estamos examinando (tabla en Cross 1975 y Talmon 1876).

El mensaje decía: «Los que han sobrevivido a la cautividad y residen allá en el país están en graves dificultades y confusión. En cuanto a los muros de Jerusalén, están llenos de brechas y sus puertas quemadas» (Neh 1,1-3). No estamos en condiciones de decir lo que pasó. Lo que está claro es que el texto no puede referirse genéricamente a las ruinas dejadas por los babilonios más de un siglo antes. ¿Cómo iban a estar todavía sin reconstruir (o reconstruidas sólo inadecuadamente)? Habría sido algo realmente notorio. Parece tratarse, pues, de algo reciente, como lo confirma además la reacción que el texto atribuye a Nehemías (Neh 2,1-2). Pero los daños fueron al parecer relativamente modestos, pues Nehemías consiguió que se reparasen en menos de dos meses (52 días, Neh 6,15). Pudo haberse tratado de un ataque de las poblaciones circundantes, o incluso de desórdenes surgidos entre los repatriados

18. A.E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century b.C.*, Oxford 1923 (no aparecen en ANET).

que exigían sus antiguas tierras y los autóctonos que las habían recibido de los babilonios y no tenían intención de devolverlas. No lo sabemos. En cualquier caso, P. Sacchi* (p. 42) observa atinadamente que, dado que la noticia no ha llegado a nosotros, debió de tratarse de un acontecimiento de importancia secundaria. Un contexto adecuado habría sido ciertamente el de la rebelión de Egipto a la muerte de Darío I en el 483 (Aharoni, *The Land...*, 412) y de las revueltas sucesivas, acaecidas todas ellas durante las expediciones persas contra Grecia. Pero nada sabemos, y, sin el descubrimiento de nuevos elementos, nunca lo sabremos.

El libro de Malaquías[19], compuesto probablemente poco antes de la misión de Nehemías, habla del abandono y las prevaricaciones que existían en el plano del culto y de la moral, otra razón para que alguien tomase las riendas. Es un hecho que Nehemías sintió la necesidad de personarse en Jerusalén, y consiguió convencer al rey de que le enviase en una misión.

*b) Antes de la misión de Nehemías*. El año 445 llegó Nehemías por primera vez a Judea por encargo de Artajerjes I Longimano, de quien era copero. No está claro si nos hallamos ante una intervención de la intransigente diáspora hebrea en los asuntos internos de la comunidad judaíta, mucho más posibilista y acomodaticia en relación con los habitantes de la región (así Sacchi* 39 s.), o si nos hallamos ante un intento de la corte persa de poner un poco de orden en una región cuyo control era indispensable para poner freno a las frecuentes rebeliones de Egipto. Las dos posibilidades, sin embargo, no se excluyen entre sí. En cualquier caso, los textos bíblicos son cautos a la hora de atribuirle un cargo oficial. En Neh 5,14 aparece con el título de *péḥam*, un término de significado desconocido, que muchos consideran una corrupción de *péḥah*, palabra esta que aparece en 12,26 (de tal modo que R. North 1972 piensa que no desempeñó un cargo oficial). Pero, tras los descubrimientos publicados por Avigad en 1976, no habría nada de extraño en que hubiese sido «sátrapa» en el sentido dado arriba (p. 338), aunque, como hemos visto, su nombre no aparece en las listas. Según las fuentes, permaneció en Jerusalén doce años y volvió a Persia en el 433 (5,14 y 13,6). Volvería por segunda vez el año 432 (13,7). No tenemos razones para dudar de esta cronología, al menos en el estado actual de la investigación.

---

19. J.A. Soggin, *Introduzione...*, 471 ss.

El encargo de Nehemías, fuese oficial u oficioso, estaba dotado de plenos poderes y fue conferido directamente por el rey a una persona que había sido un simple paje de la corte (aunque estuviera bien situado, Herodoto III,54, de tal modo que Sacchi* lo considera incluso «un poderoso ministro del emperador»). Pero de hecho, tal encargo pasaba por encima de las autoridades de la satrapía del Transéufrates y de los gobernadores locales. Resulta, por tanto, comprensible la contrariedad y la posterior hostilidad de estos últimos, habituados a tratar con personas de escaso prestigio y poder. Neh 2,10 menciona a Sambalat el joronita, que la carta de Elefantina llama explícitamente gobernador de Samaría y que era probablemente de religión yahvista, pues los nombres de sus hijos llevan el teóforo Yahvé; menciona también a «Tobías, el esclavo amonita», también con nombre yahvista; pero probablemente es mejor entender el término *'ébed* no como «siervo» (en sentido despreciativo), sino como «funcionario» o quizás incluso «ministro»[20].

La contrariedad de las autoridades locales es, pues, comprensible, aun prescindiendo de la tesis del texto de que la contrariedad se debió esencialmente a que por fin «alguien había venido a trabajar por el bien de los israelitas»; cfr. también 2,19 y 6,1-6, donde a los dos mencionados se añade un tal «Guesen el árabe», que algunos tratan de identificar con el padre de un tal *qyn,* rey de Quedar, propietario de una copa de plata en la que aparece la inscripción que los menciona a ambos, ciertamente anterior al año 400 a.C.[21] La reacción no se hizo esperar: Esd 4,11 habla de una carta expedida a Artajerjes que acusaba a los judaítas de subversión, a la que siguió la orden de que Nehemías suspendiese toda actividad. Pero parece claro que Nehemías (2,11-15) ya había mandado inspeccionar los muros en previsión de su reconstrucción.

---

20. Siempre que no leamos con W.F. Albright, *Dedan*, en *Geschichte und Altes Testament - Fs Albrecht Alt*, Tubinga 1953, 1-12: 4 s., *ṭôbîyāh wᵉ'ébed hā'ammônî*, «Tobías y Ebed, el amonita», referencia a un gobernador persa de Amón en Transjordania. Pero se trata de una propuesta inverosímil (Tobías era el gobernador de Amón y la familia era amonita), aunque Cross 1975 la considera «muy atractiva».

21. Cfr. I. Rabinowitz, *Aramaic Inscriptions of the Fifth Century b.C. from a North-Arabian Shrine in Egypt:* JNES 15 (1956) 1-9 y W.J. Dumbrell, *The Tell-Maskhuta Bowl and the «Kingdom of Qedar in the Persian Period»:* BASOR 203 (1971) 33-44.

## 7. Misión de Esdras

Mucho más complejo es el problema de la misión de Esdras. En el estado actual de la investigación podemos decir que carecemos de una solución. En J. Bright* (pp. 391-402)[22] encontramos una buena presentación del problema.

*a*) En Esd 7,12 leemos que Esdras, del que 7,1-5 ofrece una genealogía que se remonta hasta Aarón, y que 7,6 describe como «sacerdote..., escriba de la ley del Dios del cielo», habría llegado a Judea junto con un grupo de ex-deportados, también por encargo de Artajerjes. Pero si, en el caso de Nehemías, paje cercano a la persona del monarca, esta relación directa con el rey parece verosímil, la situación es distinta en el caso de Esdras, de quien el texto sólo nos dice que «la mano de Yahvé, su Dios, estaba sobre él, por lo que le concedía [el rey] todo cuanto deseaba» (7,6). El texto ofrece una explicación de los éxitos de Esdras que es sin duda fruto de la reflexión teológica posterior, pero que no aclara la dinámica por la que le fue conferido el encargo. En cualquier caso, está claro que las fuentes piensan también en Artajerjes I Longimano, por lo que su misión comenzaría el año 458.

*b*) Por tanto, según la cronología adoptada por la redacción de Esdras-Nehemías, Esdras habría llegado a Jerusalén unos 13 años antes que Nehemías, por lo que serían necesarias e incluso verosímiles una sincronización (como quisiera Neh 12,36, que muchos autores consideran una interpolación) y una coordinación de sus tareas.

Pero esta tesis tradicional presenta algunas dificultades, hasta tal punto que S. Talmon (1976, p. 320) habla de una cuestión «desconcertante».

Ante todo, nada del libro de Nehemías (cuya cronología, como hemos visto, es la más segura) confirma que Esdras llevase ya cierto tiempo trabajando cuando llegó Nehemías. Más aún, los datos que se nos ofrecen parecen excluirlo, como excluida parece la coordinación de sus trabajos.

Menos claras todavía aparecen las relaciones mantenidas por Esdras con el gobernador que ejercía el poder a su llegada, probablemente, a juzgar por los datos ofrecidos por Avigad, un tal *'aḥzay*. Podríamos

---

22. J.A. Soggin, *Introduzione...*, 574-576 y Fohrer* 208 ss.

meter a Esdras entre éste y Nehemías (como hace p.e. Talmon 1976, 327, aunque sólo entre paréntesis), pero entonces habría que aplicarle también a él la invectiva de Neh 5,15, que acusa a «los gobernadores que me han precedido» de haber oprimido al pueblo, exigiéndole impuestos injustos.

La situación parece ser tal que hay que excluir (en lugar de presuponer) un encuentro y una colaboración entre ambos, aunque obligado es reconocer que se trata esencialmemte de un argumento *e silentio*. No sin razón, Talmon (1976, p. 320) señala que Ageo y Zacarías, aun siendo contemporáneos y trabajando en la misma ciudad, nunca hablan en sus textos el uno del otro.

Pero hay más. Según Esd 10,6, Esdras para la noche en ayuno, en casa de un tal Yohanán hijo de Eliasib. Pero, según Neh 12,22-23, el tal Eliasib es contemporáneo de Nehemías y tiene un nieto llamado Yohanán. Pero tampoco este argumento es concluyente de por sí: recientemente ha sido atacado por F.M. Cross (1975, pp. 9 ss.), quien sostiene que pudo haber un Eliasib I, padre de Yohanán I, contemporáneo de Esdras, y un Eliasib II, padre de Yohanán II, contemporáneo de Nehemías. Una de las dos parejas, padre e hijo, habría caído por haplografía, un elemento común en la práctica de la «papponomía», por la que se daba a los hijos el nombre del abuelo paterno. Tal tesis es apoyada incondicionalmente por A.F. Rainey y Y. Aharoni, *The Land...*, 423 (nota 105), pero, debido a sus obvias insuficiencias en el plano crítico y a la presencia de un error de hecho, es fuertemente criticada por Widengren* 505 ss. (aunque le reconoce un carácter «persuasivo y atrayente», p. 509) y por Bright* 402.

*c) ¿Nehemías antes que Esdras?* En 1890 el estudioso belga A. van Hoonacker, de la Universidad de Lovaina, sugirió que la solución a los distintos problemas estaba en admitir que Esdras habría llegado probablemente no en tiempos de Artajerjes I Longimano, sino de Artajerjes II Mnemón(404-360), por lo que el VII año caería en el 398. Los abusos que encontramos en Elefantina serían, pues, algunos de los que eliminó Esdras (Fohrer* 214 ss.). La tesis de Van Hooonacker ha sido adoptada por diversos autores[23]; y unos pocos han pensado incluso en Artajerjes III Ocos (360-338), por tanto en el 354.

---

23. Una lista en Soggin, *Introduzione...*, 576, donde Sacchi 40 ss., sin embargo, es colocado entre los primeros en lugar de estarlo entre los segundos. Cfr. también Widengren* 535 y Fohrer* 211 ss.

*d*) Una propuesta distinta es la ofrecida por Pavlovsky en 1957: Esdras llegaría no el año VII de Artajerjes I Longimano, sino el XXXVII, es decir en el 428, durante la segunda estancia de Nehemías. La explicación presupone un error en el texto, donde habría caído la cifra XXX. Pero no hay señales textuales que lo justifiquen, por lo que es mejor abandonar esta hipótesis[24].

*e*) Después de todo, podría parecer que existen no pocos elementos en favor de la tesis tradicional: que Esdras llegó a Jerusalén antes que Nehemías. Está, entre otros, la opinión de la redacción de los dos libros y la cronología que propone. Dicho con otras palabras: el problema cronológico de las relaciones entre ambos personajes es tan compleja a causa del trabajo de redacción y de edición, que no basta para resolverlo recurrir a operaciones más bien mecánicas.

*f*) *¿Existió Esdras?* A esta situación, bastante confusa ya de por sí, se suma una tesis propuesta por vez primera en 1910 por C.C. Torrey, y recientemente adoptada en parte por Garbini (comunicación personal): la tesis de que Esdras nunca existió. El personaje habría sido creado *ad hoc* por la redacción de los dos libros, el Cronista o quien sea, a fin de legitimar las propias tesis sobre lo que debía ser la composición, la organización y la fe de la nueva comunidad de la restauración: prohibición absoluta de matrimonios con mujeres no hebreas (Esd 9,1-10,17), imposición de la «ley» mediante un compromiso personal por parte de cada miembro de la comunidad (Neh 8,1-9,3) y su sanción como ley del Estado. Pero también esta tesis tan radical presupone la eliminación, en cuanto construcción artificial, de buena parte de la tradición tal cual está, y además se basa en elementos probatorios que no son del todo seguros (p.e. la no mención de Esdras en Eclo 49,13, donde sólo aparece Nehemías). Fohrer* 208 ss. pasa revista a las distintas posibilidades propuestas.

*g*) En cualquier caso, ocurriese lo que ocurriese (y sin el descubrimiento de nuevos documentos nunca podremos saber nada seguro), parece ser que, en torno a la mitad del siglo V a.C. y tras una catástrofe de naturaleza incierta acaecida algunos años antes, la comunidad hebrea de Jerusalén tuvo que pasar por una reforma religiosa de tono rigorista, cuyo inspirador fue un enviado de la diáspora de Babilonia, Nehemías. Según Neh 10,29, este personaje no entendía de componendas en el

---

24. Cfr. J.A. Emerton, *Dis Ezra Go to Jerusalem in 428 b.C.?:* JThS 17 (1966) 1-19.

campo de la fe ni de integración con otras poblaciones en el terreno práctico (Sacchi* 38 ss., que dice también en p. 44 que el cap. 10 se basa probablemente en documentos contemporáneos). La reforma afectaba a la fe, al culto público y a la praxis cotidiana.

*h) Consecuencias de la reforma*. De esta reforma surgieron sobre todo nuevos impulsos para la vida nacional: bajo la guía de Nehemías fueron reconstruidas las murallas de la capital (Neh 2,11-3,32), a pesar de la hostilidad hacia el proyecto por parte de las autoridades locales. Los textos mencionan a Sambalat el joronita, a Tobías el amonita y a las poblaciones amonitas y filisteas (Neh 3,33-4,17). Por esta razón, la empresa debió ser llevada a término por trabajadores armados (4,10 ss.). La ciudad fue después repoblada mediante el asentamiento de nuevos habitantes venidos del campo (7,4-5 y 11,1-2). Al final, las nuevas murallas pudieron ser inauguradas con un solemne rito religioso (12,27 ss.).

Para permitir a las poblaciones partir de cero, sin gravámenes ni deudas de salida, Nehemías ordenó una remisión general de las deudas (Neh 5,1-13). Este texto no parece referirse sólo a las deudas ordinarias, p.e. las que contrae con frecuencia el agricultor con la siembra y restituye pocos meses después tras la recolección. Como hemos dicho más arriba (pp. 317 ss.), la solemnidad del texto parece referirse a algo más. Como explicación conjetural, quisiera proponer que la medida daba fin legal a todos los litigios surgidos en torno a los terrenos de los exiliados que Nabucodonosor había distribuido entre los que se quedaron, y que los primeros reclamaban (en este sentido, implícitamente, ya M. Noth* 294 s.). Una conflictividad de esta naturaleza amenazaba la existencia misma de la joven comunidad, y se acabó con ella decidiendo que los terrenos podían quedar en manos de los que los habían cultivado durante más de un siglo.

Hay otro elemento que parece históricamente cierto: en el llamado edicto de Artajerjes (Esd 7,12 ss.), cuya autenticidad es discutida, encontramos en la conclusión un hecho importante: La Torá se convierte en ley del Estado y es aplicada con la ayuda de los poderes públicos. Esd 7,25-26 dice así: «Quienquiera que no observe la Torá de tu [el texto se dirige a Esdras en segunda persona] Dios —que es ley del rey— será objeto de rigurosa justicia: pena de muerte, exilio, multa o reclusión». A partir de entonces las normas codificadas en el Pentateuco se convierten en ley del Estado, de ahí que muy pronto el término *tôrāh* fue traducido al griego como νόμος (ver más abajo p. 389). Como contrapunto, se ofrecían en el templo oraciones «por la vida del rey» y sacrificios a cargo del Estado (Esd 6,10), y los judaítas pagaban los

impuestos directos como todos los demás (si así hemos de entender Neh 9,37) y a veces tributos extraordinarios, al principio punitivos (Falvio Josefo, *Ant.* 11,297 ss.).

*i) Segunda misión de Nehemías.* ¿Qué razones impulsaron a Nehemías a regresar a Judea el año 432 a.C.? Nada preciso sabemos.

Un motivo pudo haber sido que el sumo sacerdote Eliasib perseguía una política autónoma, orientada no a la separación, sino al entendimientos con los otros gobernadores de la región. Como dicen los textos, era «próximo a Tobías», una expresión que probablemente significa que estaba emparentado con él. También con Sambalat tenía relaciones de parentesco: una hija de éste estaba casada con un hijo de Eliasib (Neh 13,28). Había concedido a Tobías, no sabemos a título de qué y con qué finalidad, el uso de un local en el recinto del templo (13,7). Es posible, pues, que una de las razones de la vuelta de Nehemías fuese la de comprobar si había tendencias laxistas en este campo.

Al mismo tiempo, Nehemías eliminó otros abusos que no había conseguido hacerlo durante su primera estancia: sacerdotes que se despreocupaban de su ministerio (Neh 13,10, cfr. Mal 1,6 ss.); diezmos que no eran pagados (13,12 ss.; Mal 3,6 ss.); inobservancia del sábado (13,15 ss.); matrimonios con extranjeras (13,23 ss.; Mal 2,10 ss.), un abuso este que, como hemos visto, no excluía a los familiares del sumo sacerdote[25].

## 8. Poder del sacerdocio

La centralización del culto en el templo de Jerusalén, acaecida durante el último cuarto del siglo VII a.C. con Josías (ver más arriba pp. 305 ss.), y la emergencia en la época post-exílica de la figura del sumo sacerdote, rodeado del sacerdocio sadoquita, son los primeros elementos característicos de la religión de Israel en este periodo. Muchos de sus elementos cualificantes son deducibles indirectamente de la fuente P del Pentateuco y más tarde de la obra de las Crónicas. A pesar de la presencia durante 200 años o más de un gobernador civil de nacionalidad judaíta (la única excepción del persa Bagohi en la

25. Para una explicación de la prohibición, que no debería ser entendida en sentido étnico-racial, cfr. J.A. Soggin, *Introduzione...*, 472.

época de los papiros de Elefantina confirma más bien la regla), la influencia del poder religioso parece haber crecido rápidamente. En efecto, por un lado el gobernador representaba primero a Persia y después a los otros ocupantes, y sólo daba cuentas de su mandato a la corte que le había nombrado para el cargo. Por otro lado, el templo era el único lugar en el que Judá podía ejercer todavía una cierta (por escasa) forma de autodeterminación, favorecida de algún modo por la tolerancia religiosa de los persas. Además el templo empezó a tener una notable importancia económica, debido a las ayudas que regularmente recibía de la diáspora (el «óbolo»), y a desarrollar un tipo de funciones que podríamos considerar bancarias (ver más abajo p. 362). No ha de extrañarnos, pues, que, junto al gobernador civil, la autoridad religiosa fuera adquiriendo una importancia cada vez mayor, no sólo en el ámbito del culto y de la fe, sino también en la vida cotidiana.

*a*) Y todo esto a pesar de las pequeñas dimensiones del territorio ocupado por la comunidad: en uno o dos días de marcha era posible llegar de Jerusalén a las fronteras del gobernador. Por el norte, la frontera pasaba cerca de Betel (*beitīn,* coord. 172-148) y de Baal Jasor (*tell ʻaṣūr,* coord. 177-153); por el este llegaba al Jordán y al Mar Muerto, incluyendo Enguedí (coord. 187-097); por el sur llegaba a Bet Sur (*ḫ. eṭ-ṭubbīqe,* coord. 159-110); y por el oeste a Azeca (*tell zakariye,* coord. 144-123), a Guézer (coord. 142-140) y a Onó (coord. 137-159), Y. Aharoni, *The Land...,* mapa 34.

*b*) Pero «Israel» iba más allá de estos miserables confines. Gran parte de Palestina estaba habitada por gente leal a Jerusalén, con excepción quizá ya de Samaría. La capital no era sólo el principal centro de una insignificante provincia del imperio, sino también la sede del templo y, por tanto, del culto israelita. Jerusalén constituía el centro espiritual de una vasta diáspora en Babilonia, que enviaba hombres y medios financieros (Zac 6,9-10) y que, como en el caso de Nehemías, intervenía también en asuntos que desde fuera podían parecer simples problemas internos de la comunidad.

*c*) *Culto.* Poco sabemos, en cambio, del carácter y los contenidos del culto en esta época, por lo que sólo podemos proceder mediante deducciones y suposiciones.

El proceso de renovación del culto, iniciado con Josías y quizás ya con Ezequías, fue llevado adelante de forma radical en la época postexílica. El carácter agrícola de las festividades nacionales, típico todavía del mundo cananeo, había sido eliminado y sustituido por lo que se ha venido en llamar «historización», es decir, por su vinculación con los

acontecimientos de la historia sagrada del pueblo, que de esa forma ayudaban a celebrar cultualmente.

Como ha observado correctamente M. Noth* 307, el juicio divino que se había desatado sobre la nación hacía poco constituía uno de los conceptos clave para la interpretación de la historia pasada. De la memoria de ese juicio se desprendía un fuerte temor de violar los mandamientos y un deseo constante de pureza y de integridad ante Dios. Esto explica la importancia de los ritos de purificación y de expiación en esta época, entre los que sobresale el gran «día de la expiación», el *yôm kippûr* celebrado el 10 del mes de Tisri (septiembre-octubre), Lv 23,27-32 y 25,9 ss.; pero ver el texto mucho más antiguo de Lv 16.

En el pasado era frecuente encontrar la tesis de que Esdras había llevado de Susa a Jerusalén la fuente P del Pentateuco, según Esd 7,12.14: «... según la ley de tu Dios que está en tus manos» (como hemos visto, el edicto se dirige a Esdras en segunda persona del singular). Además, precisamente en esta época se habría dado fin a la redacción del Pentateuco, utilizando precisamente como base P. La primera de las dos tesis no es probable: la frase citada no significa en modo alguno que Esdras llevase materialemente un documento, y menos un escrito identificable con una parte del Pentateuco (Noth* 303; entre los defensores de esta propuesta cfr. Kellermann 1968, pp. 374 ss.). No pocos especialistas actuales (p.e. Cazelles 1954 y Sacchi* 44) piensan más bien en el Deuteronomio. La segunda tesis, en cambio, es más verosímil, aunque carezca de pruebas; pero no sería extraño que la expresión aramea *dātā' dî-'ᵉlah šᵉmaiyā'*, «la ley del Dios del cielo» se refiera al Pentateuco ya concluido, primer elemento canónico y el más importante de la Biblia hebrea en el futuro[26].

El Pentateuco como norma de fe y de vida, como una obra para meditar, estudiar y poner en práctica, y al mismo tiempo ley del Estado para la provincia de Judea, comienza así su carrera «canónica», que en poco tiempo se convertirá en la Escritura santa por excelencia para hebreos y samaritanos (sobre éstos, ver más abajo pp. 355 ss.).

*d) Sinagoga.* La numerosa diáspora hebrea tenía también derecho a disponer de su culto local, y lo mismo puede decirse de las comunidades de Palestina distantes del único santuario, el templo de Jeru-

26. J.A. Soggin, *Introduzione...*, 39-46.

salén. Para estas comunidades resultaba imposible llevar a cabo una marcha de varios días un par de veces al año para llegar a la ciudad santa. Pero más grave era la situación de quien se encontraba en Mesopotamia o en Persia, y más tarde en Egipto y en Occidente.

Es probable que en el periodo que transcurre entre el edicto de Ciro y la presencia de Nehemías naciese una institución comunitaria tan característica del hebraísmo, llamada comúnmente «sinagoga», en hebreo *bêt k$^e$nésset*, «casa de reunión», como dice la etimología en hebreo y en griego. Servía para la oración, la lectura y el estudio comunitario de las Escrituras y de los otros escritos, el canto y como centro de reuniones sociales.

No sabemos cuándo y dónde se fundó la primera sinagoga; pero es seguro que la institución se difundió rápidamente por los lugares donde existiesen núcleos lo suficientemente numerosos de hebreos, incluso en la propia Palestina, en localidades poco cercanas a Jerusalén. Swetnam ve una alusión a la fundación de la sinagoga en el pasaje de Jr 31,31 ss. sobre la «nueva alianza»; Rabinowitz en el «pequeño santuario» de Ez 11,16 (texto por otra parte inseguro, que algunos corrigen o al menos entienden de otra forma). En cualquier caso, existieron sinagogas seguramente en el siglo I a.C.; una de Egipto parece remontarse incluso al siglo III a.C. (Shanks). Se trata de noticias importantes porque demuestran que la sinagoga nace independientemente de la destrucción del templo el año 70 d.C.

*e) Elefantina.* Estamos bastante bien informados de un sector de la diáspora, aunque se trate de un sector especial: la comunidad judaíta y colonia militar de Elefantina, situada cerca del límite actual entre Egipto y Sudán, a la altura de la primera catarata y de la presa de Asuán.

La colonia fue fundada probablemente en tiempos de la conquista persa de Egipto con Cambises (año 525); poseemos una notable parte de su archivo. La carta más antigua data del 495 a.C., es decir, de unos treinta años después de su fundación. La colonia desapareció poco después del 400 a.C., probablemente durante una de tantas revueltas de Egipto contra Persia (ver más arriba p. 339).

La primera característica del culto de la comunidad es que tenía su propio templo, donde se celebraba un culto completo, incluidos sacrificios, igual que en Jerusalén. La segunda característica es que la fe parece haber sido politeísta o al menos sincretista: junto al Dios de Israel, cuyo nombre es escrito casi siempre *Yhw,* tenemos el culto de otras dos divinidades: *'anat-bêt-'ēl* y *'ašim-bêt-'ēl,* esta última men-

cionada quizás en Am 8,15, donde aparece como *'ašmāh** (en el estado constructo *'ašmat*)[27], tal vez una hipóstasis del nombre divino relacionada con el santuario de Betel. En tal caso, las divinidades serían sólo dos. Una explicación razonable del fenómeno parece ser que los hebreos de Elefantina se habían instalado allí antes de ser tocados por la reforma de Josías, por lo que su culto seguía siendo el hebreo-cananeo.

Finalmente es interesante observar que las relaciones con el sacerdocio de Jerusalén eran buenas y frecuentes, sin que hubiese una sola queja por parte de los sacerdotes de la capital. Según Fohrer* (pp. 224 ss.), una de las funciones de Esdras, llegado en tiempos de Artajerjes II Mnemón, habría sido precisamente la de poner fin a abusos de este género, y lo mismo puede decirse quizás de la vuelta de Nehemías (ver más arriba pp. 343 s.).

## 9. Fin del imperio persa

El imperio persa duró poco más de dos siglos: las expediciones contra Grecia, que acabaron con la derrota de los persas por mar y por tierra, supusieron un duro golpe para el prestigio político y militar del imperio, y desembocaron en una serie de revueltas. Estas fueron casi continuas en Egipto, nación que logró recuperar la libertad durante largos periodos; fueron más frecuentes en las ciudades fenicias, que incluso habían suministrado las flotas para las expediciones contra Grecia. También las hubo entre los propios sátrapas, la más grave de las cuales tuvo lugar entre el 368 y el 360. Artajerjes II Mnemón (360-338) consiguió hacerse con las riendas del poder, pero por poco tiempo: el año 345 sometió las ciudades fenicias, el 341 reconquistó Egipto y pudo reforzar ligeramente en distintas zonas el inestable poder persa. Pero murió asesinado y con su muerte terminó la reconquista: faltaban ya pocos años para el fin.

---

27. J.A. Soggin, *Il profeta Amos*, Brescia 1982, 182 ss.

# Capítulo XIII
# BAJO LOS MACEDONIOS Y LOS DIÁDOCOS

## 1. El imperio macedonio

En la batalla de Issos (333 a.C.), junto a la actual Alejandreta, Alejandro, hijo de Filipo II de Macedonia, que pasaría a la historia con el título de «Magno», destrozó el ejército persa de Darío III Codomano (335-332). El año 332 ocupó Siria y Palestina, con la intención de llegar cuanto antes a Egipto. Tiro se le resistió durante siete meses; Gaza durante dos. En los territorios palestinos, los (¿futuros?) samaritanos acogieron bien a Alejandro, mientras que Jerusalén (según Flavio Josefo 11,325 ss.) le resistió en un primer momento, en nombre de la fidelidad a los persas, pero después fue milagrosamente salvada y el sumo sacerdote se sometió. A la vuelta de Egipto, Alejandro pudo pasar por la región sin ser molestado y se dirigió a Mesopotamia, donde en el 332 derrotó al ejército persa superviviente junto a Arbelas. Samaría, sede de la satrapía, se rebeló más tarde (Josefo 12,7), en el 331. En el curso de esta revuelta, algunos grupos de notables habrían huido de Samaría y se habrían refugiado en el valle del Jordán. A esta gente se le atribuyen los papiros de *wādī dalīye* (F.M. Cross, comunicación oral), cfr. más arriba p. 339. Samaría fue castigada con la instalación de una colonia macedonia.

*a*) A diferencia de las conquistas precedentes, en el curso de las cuales una nación oriental sometía a alguna de las otras, esta vez, con los macedonios, era Occidente quien irrumpía victorioso en Oriente: la civilización helenista se imponía a las civilizaciones locales. Empieza así el proceso de helenización de la región, proceso que continuará con los Diádocos, Roma y Bizancio, y que terminará sólo con la conquista islámica el año 634/635 d.C. Es justo, por tanto, hablar del final de una época y del comienzo de otra: termina la era de un Oriente que, en su inmensidad, aparecía culturalmente autónomo e intacto, y em-

pieza rápidamente la de su progresiva occidentalización; un proceso que encontrará resistencia en todas partes, no sólo en Israel. También la Palestina hebrea fue afectada profundamente por este proceso, como testimonia el hecho de que, al comienzo del siglo II d.C., el movimiento ultranacionalista de Bar Kokba (ver más abajo pp. 406 ss.) usaba el griego a veces en su correspondencia.

*b*) En los escritos proto- y déutero-canónicos del Antiguo Testamente nada se dice de este importante periodo: el libro de las Crónicas no va más allá de la época persa, y sólo en genealogías; el libro de los Macabeos no toman todavía en consideración este periodo, a no ser de forma muy genérica. En consecuencia, dependemos totalmente de Flavio Josefo y de las escasas y a menudo periféricas menciones por parte de autores clásicos. Los textos han sido recopilados en la monumental obra de M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism,* Jerusalén, 3 vols. Un pasaje profético (Zac 9,1-8) podría aludir al paso de Alejandro por la región (Elliger 1950 y Delcor 1951).

*c*) Por Josefo sabemos (11,337 ss.) que Alejandro continuó la política religiosa instaurada por los persas. Judea fue dejada en paz, y a los habitantes se les concedió vivir según la Ley, que probablemente continuó siendo ley del Estado.

*d*) No sabemos lo que pasó con el gobernador civil. El último gobernador sobre el que nos informan los materiales publicados por Avigad en 1976 (ver más arriba p. 338) se llamaba *yḥzqyh,* es decir, *yeḥezqîyāh* (Ezequías), del año 330 aproximadamente y, por tanto, contemporáneo del sumo sacerdote Onías I. Parece, pues, que la institución del gobernadorado civil continuó existiendo en la época macedonia, y que, también en este campo, el paso de un régimen a otro tuvo lugar sin demasiados problemas. En cambio, lo que no podemos establecer es si, y eventualmente en qué condiciones, la institución continuó existiendo después de él, si bien hay indicios que permiten responder afirmativamente. Es probable que los Tobíades (ver más abajo p. 354) de Transjordania consiguieran desempeñar este cargo hasta su expulsión por parte de Onías III (comienzos del siglo II a.C.; ver después p. 366). En cualquier caso parece evidente que, con la importancia adquirida por el templo, el poder religioso del sumo sacerdote iba acompañado del civil, y el prestigio era evidentemente muy superior.

## 2. **Disgregación del imperio**

Alejandro Magno murió el año 323, dejando abierto el problema de la sucesión: tenía dos hijos, uno legítimo y otro ilegítimo, pero los

dos menores de edad, lo que hacía necesaria una regencia. Ésta fue asumida por los generales de Alejandro, que entre tanto se habían convertido en gobernadores de sendas regiones del imperio. Se les llamaba (o se les llamó después) «Diádocos», en griego «sucesores», denominación que reflejaba perfectamente el estado de cosas. A uno le tocaron los territorios europeos: Macedonia, Grecia y Tracia; a otro Egipto; a un tercero Asia Menor; y al cuarto Babilonia. Siria y Palestina, siguiendo un esquema ya milenario, eran disputadas por Babilonia y Egipto.

*a*) La muerte de los hijos de Alejandro, probablemente asesinados en el 310 y el 309, dejó las cosas como estaban, legitimando de hecho el poder de los Diádocos. Cada uno se quedó con lo que tenía y fundó una dinastía, buscando al mismo tiempo el modo de ampliar sus territorios.

*b) Bajo los Tolomeos Lágidas*. Palestina cayó casi inmediatemente en poder de los Tolomeos Lágidas de Egipto. Tolomeo, ex-gobernador con sede en Alejandría, ciudad fundada por Alejandro a orillas del Mediterráneo, al oeste del delta, ocupó Palestina y Fenicia, arrebatándoselas a los Seléucidas de Mesopotamia. La operación le ocasionó algunas dificultades con los otros Diádocos, pero los Tolomeos consiguieron permanecer en la región. El año 312 fue ocupada Jerusalén. Como ya veíamos, las noticias sobre la comunidad judaíta por esta época son inexistentes. Pero sabemos que había una notable diáspora hebrea en Alejandría, que nació probablemente (según Josefo 12,7) con ocasión de una deportación tras la conquista del 312 y que siguió creciendo con sucesivas inmigraciones. Las relaciones entre los hebreos de Alejandría y los Tolomeos siempre fueron buenas. Con Tolomeo II Filadelfo (285-246) empezaría la traducción de los LXX, llamada así por el número (72) de los sabios que participaron en ella[1]. Esta traducción es una señal evidente del grado de helenización al que había llegado la comunidad hebrea, al menos en Alejandría, de su asimilación al menos en el plano lingüístico, circunstancia favorecida por la inserción en la comunidad de no pocos «prosélitos» (lit. «los añadidos»), personas que nunca habían sido de lengua hebrea o aramea (ver más abajo pp. 365 s.).

*c*) De todo ello se deduce que, bajo el gobierno de los Tolomeos Lágidas, la región gozó de una notable prosperidad, aunque frenada

1. J.A. Soggin, *Introduzione...*, 46 s. y 52-54.

por una dura política de impuestos. Nos proporcionan algunas informaciones los «papiros de Zenón», funcionario egipcio que había viajado por Palestina y Transjordania entre el 260 y el 258 a.C., es decir, durante el reinado de Tolomeo II, y cuyo cuaderno de viaje poseemos en parte. Zenón no mantuvo contactos con las autoridades religiosas, sino sólo con Tobías (nombre yahvista y, por tanto, hebreo), que ejercía el poder civil (Flavio Josefo 12,160). Pertenecía a una famosa familia, uno de cuyos miembros es nombrado en Zac 6,9-15 como uno de los enviados de Babilonia a Judea en torno al 520-515; otro miembro de la familia aparece como uno de los opositores de Nehemías (ver más arriba p. 341). Según el estudio de Mazar (236 ss.), la familia descendía quizá del Tabel mencionado en Is 7,6 (ver anteriormente pp. 290 s.). La noticia parece presuponer que Tobías, más que una persona privada, fue gobernador civil por cuenta de Egipto.

## 3. **Bajo los Seléucidas**

A comienzos del siglo II a.C., y tras distintas suertes en el ámbito bélico, Siria y Palestina pasaron de los Tolomeos Lágidas a los Seléucidas de Babilonia, una dinastía fundada el 312 por Seleuco I Monoftalmo, llamado Nicanor. Con Antíoco III el Grande (232-187), aliado de Filipo V de Macedonia y amigo de Aníbal (al que concedió asilo en su corte tras la batalla de Zama, 202 a.C.), el reino seléucida se extendió por Asia Menor y sus colonias jónicas, lo que desembocó pronto en conflictos con Roma. Pero antes Antíoco pudo ocupar Siria y Palestina (198 a.C.), derrotando a Tolomeo V Epífanes en la batalla de Panea (o del Paneio, más tarde Cesarea de Filipo, actual Banias, coord. 215-295). El conflicto con Roma, cuya potencia militar había infravalorado evidentemente Antíoco, acabó en la batalla de Magnesia con una derrota estruendosa (190 a.C.). Antíoco se vio obligado a pedir la paz, que consiguió con condiciones muy duras: abandono de Asia Menor y de las ciudades griegas, pago de una fuerte indemnización, entrega de rehenes a Roma (entre ellos sus hijos Antíoco y Demetrio), entrega de los elefantes de guerra y de la flota, extradición de Aníbal (que, sin embargo, logró escapar). Antíoco murió durante el saqueo de un templo, pues trataba de obtener así el dinero necesario para pagar a Roma.

*a*) Parece que, en un primer momento, la comunidad judaíta no acusó el cambio de Tolomeos a Seléucidas; al contrario, es posible que diera por bienvenido el cambio, debido a la dureza de la política fiscal

de los primeros. De todos modos, quedaban cortados sus vínculos oficiales con la diáspora alejandrina. Flavio Josefo (12,138-144) nos habla de algunos edictos de Antíoco III favorables a la comunidad judaíta.

*b*) Antíoco III fue sucedido por su hijo Seleuco IV Filopátor (187-179), hombre no brillante, pero lo suficientemente hábil como para moverse con agilidad en la difícil situación que había heredado de su padre. Apremiado también él por las deudas de guerra contraídas con Roma, trató de recurrir al tesoro del templo de Jerusalén. Por lo demás, parece que fue más amigo que enemigo de los judaítas: 2 Mac 3,3 señala que contribuía a los gastos del culto en el templo con sus aportaciones personales. Consiguió rescatar a algunos de los rehenes que su padre había entregado a Roma, entre ellos a su hermano Antíoco, aunque hubo de dejar a Demetrio. Fue asesinado por su ministro Eliodoro, y la sucesión pasó a Antíoco, que por entoces regresaba de Roma.

## 4. **Los Samaritanos**

Flavio Josefo (*Ant.* 11,304 ss.) relaciona el cisma samaritano con las medidas rigoristas de Nehemías, y especialmente de Esdras.

*a*) Un cierto Manasés, hermano del sumo sacerdote Yadúa (mencionado en Neh 12,11.22), contemporáneo del gobernador Bagohi (posiblemente el único no judaíta, sino persa como veíamos), mencionado también en las cartas de Elefantina (ver más arriba pp. 349 s.) y por tanto de finales del siglo V a.C., se había casado con una mujer no hebrea contra la voluntad de su hermano. El caso es parecido al mencionado en Neh 13,28, donde uno de los hijos del sumo sacerdote Yoyadá se había casado con una hija de Sambalat, gobernador de Samaría (de tal modo que, para algunos autores, entre ellos Sacchi* cap. IV, se trataría del mismo caso). Otros ejemplos aparecen en Flavio Josefo 11,312. Ahora bien, parece que Manasés se refugió en Samaría junto a Sambalat (probablemente el II de este nombre, pariente por tanto del opositor de Nehemías) para huir de los rigores de la ortodoxia jerosolimitana. Aquí prefiero seguir la cronología de Talmon (1976) y no la de Cross (1975, 5 ss.), que sitúa el episodio en la época de Sambalat III, muerto hacia el 332 a.C., por tanto durante la conquista macedonia.

*b*) Habría nacido así en el ámbito de Samaría una comunidad hebrea formada por Sadoquitas, que tenía su sede en Siquén. Esdras habría

seguido manteniendo relaciones con ella durante algún tiempo (Cazelles 1954 y Sacchi* 54 s.). Pero tales relaciones duraron poco a causa de lo irreconciliable de las respectivas posiciones.

Ahora bien, es probable (Purvis 1976) que una comunidad como ésta naciese a raíz de un conflicto entre rigoristas y no rigoristas, y que se convirtiese pronto en un centro que atraía a la gente descontenta con el rumbo que estaban tomando las cosas en Jerusalén, tanto más cuanto que el Norte se consideraba con razón el heredero del antiguo reino de Israel. Existía, pues, lo que podríamos llamar apoyo «de la base» a una eventual política de independencia religiosa en relación con Jerusalén. Por lo demás, antiguas tradiciones samaritanas llegadas hasta nosotros tienden a culpar esencialmente a Esdras y a sus medidas de la separación en el plano religioso (Widengren* 511).

Finalmente, entre los sambalátidas (los gobernadores de Samaría representantes de Persia) existía una cierta hostilidad hacia los judaítas, especialmente por la situación surgida tras las reformas de Nehemías y de Esdras (ver más arriba pp. 341 s.), por lo que cualquier movimiento separatista podía contar con el apoyo de los poderes públicos locales. Si añadimos a este cuadro la evidente habilidad política de los sambalátidas, que consiguieron conservar entre los miembros de la familia el gobernadorado de Samaría durante al menos seis generaciones, que sepamos (y quién sabe durante cuántas más todavía), obtendremos un cuadro casi completo de la situación.

*c*) Así pues, Judea se cerraba en una ortodoxia sustancial con las reformas de Nehemías y de Esdras, pero fue paradójicamente esta ortodoxia la que se reveló capaz de conservar intactos los valores fundamentales del hebraísmo, los elementos clave que permitieron la supervivencia a través de los siglos.

La situación de los samaritanos parece, en cambio, distinta. Pero hagamos antes una precisión filológica. Sacchi* cap. IV ha relacionado el nombre con la raíz *šāmar* «observar (una ley)», de donde provendría, según la antigua pronunciación, *šâmarîm** «los observantes»; el término se prestaba a ser confundido con *šôm*ᵉ*rôn* «Samaría».

La comunidad nacida de un deseo de libertad y de apertura, se encontró, también de forma paradójica, del lado conservador. Apegada a una religiosidad tradicional que no parece haber pasado más que superficialmente por la reforma de Josías, y por tanto «situada en un estadio anterior al desarrollo religioso» (Widengren*), quedó abierta a las instancias y a las costumbres de la piedad poopular.

No hay que pensar que la ruptura tuvo lugar de manera espectacular, ni estamos en condiciones de determinar una época particular. Desconocemos también el acontecimiento (o acontecimientos) que la provocaron. Más aún, como señala Coggins (1975, p. 164) seguido de Widengren*, las relaciones entre los dos grupos nunca fueron interrumpidas del todo, salvo pasado el tiempo.

Ciertamente, la construcción de un templo en el Garizín (actual *ğebel eṭ-ṭūr*, coord. 176-179), al sur de Nablus, situaba a la comunidad ante una ruptura de hecho con Jerusalén; más aún, se trataba de una alternativa al santuario de Sión. La construcción parece datable con cierta precisión: dado que los persas siempre habían favorecido claramente el culto de Jerusalén, es posible que la construcción del templo del Garizín fuese autorizada más tarde, en la época macedonia.

Este dato da cuerpo al relato en parte legendario de Flavio Josefo 11,321-324 (Noth* p. 319 contra Bright* pp. 409 ss.). Según él, los samaritanos no tardaron en someterse a Alejandro Magno (ver más arriba p. 351), recibiendo de él autorización para edificar su santuario. Jerusalén en cambio rechazó de momento al macedonio, alegando lealtad hacia los persas (Josefo 11,325 s.), por lo que sólo obtuvo la confirmación de su estatus precedente. En cualquier caso, la existencia del templo samaritano en el Garizín es confirmada por 2 Mac 6,2 (primera mitad del siglo II); y el hecho de que sea mencionado junto con el de Jerusalén indica que ya tenía tras de sí una cierta tradición.

No estaremos muy lejos de la verdad si relacionamos la fundación del templo samaritano, y por tanto la formalización del cisma, con el paso del dominio persa al macedonio, entre el segundo y el tercer cuarto del siglo IV a.C.

*d*) Jerusalén siempre ha considerado ilegítimos el culto y la comunidad de los samaritanos. El Cronista, que terminó su trabajo hacia finales del siglo IV[2], en su polémica contra el Norte parece tener presente a los samaritanos, según numerosos autores. Según su teología, el templo de Jerusalén constituye el centro de la historia espiritual del pueblo, y el reino de Israel, considerado el antepasado de la secta, nunca es mencionado por el Cronista de manera favorable. Pero ya la fase menos antigua del deuteronomista (el Dtr.N, 2 Re 17,24-41) presenta a la población y a la religión del Norte, tras los acontecimientos

---

2. J.A. Soggin, *Introduzione...*, 563.

del 722-720 (ver más arriba pp. 292 ss.), como el producto de una formación étnica mixta y de culto sincretista, elementos que no pueden confirmarse y deben, por tanto, ser entendidos en clave polémica. En el cuarto evangelio, la respuesta que da Jesús a la mujer samaritana (Jn 4,22) va en la misma dirección, aunque inmediatamente después aparecen con claridad los signos de superación de tal antagonismo: «Por lo que respecta a vosotros, adoráis lo que no conocéis; por lo que respecta a nosotros, adoramos lo que conocemos, pues la salvación viene de hecho de los judaítas...». También este texto implica claramente la ilegitimidad del culto samaritano y la duda sobre la calidad de su fe.

*e*) Los samaritanos han constituido un grupo de notable importancia a lo largo de los siglos, una auténtica comunidad alternativa a la de Jerusalén, al hebraísmo ortodoxo. Sin embargo, parece que con la conquista islámica empezó un gradual proceso involutivo, y por tanto la decadencia. Esto fue favorecido por la dimensión al mismo tiempo popular y conservadora de su fe: la aceptación exclusiva del Pentateuco, único texto bíblico canónico en la época de la separación, dejaba al movimiento fuera del mensaje profético y del de los otros libros; la exclusión de los debates que sacudieron con fuerza al hebraísmo, pero que al mismo tiempo lo purificaron y actualizaron, los inmovilizó en formas arcaicas de piedad. Tal actitud se manifiesta también en el uso de una escritura antigua, derivada de la fenicia y utilizada hasta la actualidad; y no porque fuese más práctica, sino sólo porque era tradicional.

*f*) Actualmente los samaritanos son unos cuantos centenares que viven en los alrededores de Nablus, ciudad presidida por el monte sagrado del Garizín, en los territorios administrados hasta hace poco por el ejército israelita desde 1967, y en Holón, suburbio suroriental de Tel Aviv.

## 5. **Apocalíptica**

El último periodo persa y el comienzo del macedonio son testigos del progresivo agotamiento y de la extinción de lo que había sido uno de los movimientos más característicos y fecundos del hebraísmo antiguo: la profecía[3]. En su lugar aparece, aunque al principio compartieron

3. J.A. Soggin, *Introduzione...*, 297-336.

la escena, otro movimiento de fondo esotérico y de contenido especulativo: la apocalíptica.

*a*) Los que volvieron del exilio habían sido asistidos y confortados desde el principio por una serie de profetas: primero por Ageo y Zacarías, más tarde por el Tercer Isaías, y finalmente, poco antes de la llegada de Nehemías y de Esdras, por Malaquías. Los dos últimos son anónimos. Otros dos, Joel y el anónimo Segundo Zacarías (de este último recuerdo 9,1-8, tal vez un testimonio de la llegada de Alejandro Magno), predicaron en una época difícil de precisar, pero probablemente a finales del siglo IV a.C. Tras su desaparición, no volvemos a saber nada de la profecía. Si nos fijamos en el plano cualitativo, la profecía post-exílica parece notablemente inferior a la de los predecesores pre-exílicos. También porque la pérdida de la independencia política dejaba poco espacio a una predicación que con frecuencia tenía contenidos políticos y sociales.

*b*) Paralelamente a la progresiva extinción de la profecía surgió un nuevo movimiento derivado de ella, una especie de hijo ilegítimo: la apocalíptica. Casi todos sus textos se encuentran en los libros pseudoepigráficos (llamados así porque se atribuyen a personajes de la protohistoria y de la historia de Israel, aunque siempre ha habido certeza de que no los habían escrito), que no han entrado a formar parte del canon hebreo, salvo el libro de Daniel y algunas que otras breves secciones de los profetas.

Los apocalípticos tienen varios elementos en común con los profetas, elementos que justificarían su filiación: la fe en el Dios de Israel, que es Señor de la historia y que la conduce a su fin, a su cumplimiento; que elige a Israel como su instrumento para proseguir sus planes históricos; la elección no como privilegio, sino como responsabilidad; la certeza de que el exilio de Babilonia ha sido el juicio por excelencia para castigar el pecado del pueblo, precursor de otros juicios que vendrán.

Pero las diferencias son muchas y fundamentales, de modo que la filiación se revela ilegítima: el secretismo sobre el mensaje confiado a quien recibe la revelación, mensaje que sólo ha de publicarse «en los últimos tiempos». Contrariamente al profeta, el apocalíptico no es un predicador: es el depositario de verdades reveladas que han de permanecer ocultas. La elección aparece también como algo establecido en tiempo inmemorial, como un don individual cerrado a la mayoría; todo el discurso, que habla preferentemente del fin de los tiempos y de las catástrofes que introducirán el reinado de Dios, es un discurso

ahistórico y atemporal, que hace un importante uso de materiales míticos; reaparecen doctrinas como la del pecado original. Por otra parte, no falta uns disposición intelectualista, una forma altamente especulativa de llevar adelante el discurso, de tal modo que un autor como G. von Rad[4] opina que deriva de (o que al menos está en relación con) la sabiduría bíblica.

*c*) Las catástrofes de los años 70 y 135 d.C. (ver más abajo pp. 397 y 406 ss.) desacreditaron a la apocalíptica: en lugar de traer consigo en reinado de Dios a la comunidad purificada por el sufrimiento, le habían traído la dispersión, el desastre. Resultó, pues, fácil al judaísmo rabínico hacerla desaparecer prácticamente. Sólo fue cultivada por movimientos marginales.

## 6. **Antíoco IV**

Antíoco IV (175-164) fue hermano y sucesor del asesinado Seleuco IV, y ex-rehén de los romanos. Asumió el título de Epífanes, «Dios revelado», del que no sabemos si era entendido en su significado real o sólo como atributo retórico. Pero en el ámbito del judaísmo ortodoxo y apocalíptico podía aparecer como una provocación. Al igual que su padre Antíoco, parece que fue una persona genial, dotado de notables capacidades, que sin embargo fueron a veces mitigadas por ciertas formas de extravagancia (le gustaba el lujo y lo satisfacía gastando mucho y mal) y de inconstancia (se dice que pasaba rápidamente de una escuela filosófica a otra). Pero no eran éstos desde luego los problemas que habían de turbar su reinado, sino una serie de circunstancias de otro tipo.

*a*) Pronto se encontró enfrentado a Egipto, que, como ocurría desde época inmemorial, planteaba reivindicaciones sobre Siria y especialmente sobre Palestina. Esta región había estado de hecho bajo su soberanía hasta comienzos del siglo II a.C.

El enfrentamiento degeneró rápidamente en un conflicto abierto y en el 169 Antíoco invadió Egipto, aprovechando la imposibilidad de Roma de intervenir, pues estaba por entonces ocupada en la guerra contra Perseo de Macedonia. Consiguió ocupar el delta del Nilo, pero,

4. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* II, Múnich [4]1965, 314 ss.

consciente de la imposibilidad de mantener bajo control todo aquel vasto país, optó por apoyar a Tolomeo VI, que estaba en lucha con su hermano, el futuro Tolomeo VII. Esperaba así entronizar en Egipto un soberano que le fuese favorable. Pero el proyecto fracasó: los dos hermanos se pusieron de acuerdo contra el invasor.

Un año después (168), Antíoco creyó llegada la ocasión de invadir nuevamente Egipto, pero no había contado con Roma. Los romanos habían acabado victoriosos la guerra contra Perseo y conminaron a Antíoco, a través del propio legado, a retirarse inmediatamente y sin condiciones. Al daño de la campaña interrumpida venía a sumarse la humillación de constatar que un legado romano tenía en la práctica mayores poderes que él. Podemos preguntarnos si la actitud de Roma, ciertamente poco correcta desde el punto de vista protocolario, no fue intencionada: Roma quería evidentemente humillar a Antíoco.

*b*) Concluida la expansión hacia el sur y hacia occidente, Antíoco IV se dirigió hacia oriente, a Armenia y a Persia, donde habitaban los partos. Aquí encontró la muerte el año 164/163. Según 1 Mac 6,8 ss. y 2 Mac 9,5 ss., murió a consecuencia de una grave enfermedad y no del todo sano de mente.

## 7. **Antíoco y el hebraísmo**

La política de Antíoco IV hacia sus súbditos de religión hebrea se ha convertido en ejemplo de persecución religiosa en la antigüedad. En la literatura apocalíptica de matriz hebrea aparece como modelo del desencadenamiento de las fuerzas del mal contra los «justos» (cfr. Dn 7,25). En el pensamiento cristiano primitivo aparece, en cambio, como tipo del anticristo.

*a*) Ahora bien, sin querer negar la importancia del factor religioso en la persecución antijudaíta promovida por Antíoco IV, debemos dejar a un lado el presupuesto de que tal factor fuese el único o incluso sólo el preponderante. Por lo que podemos ver, los elementos de naturaleza política y especialmente económica asumen una importancia mucho mayor de lo que podría pensarse en un primer momento leyendo las fuentes.

Un primer factor, eminentemente político, ha sido mencionado hace poco: con la conquista seléucida de Judea, la comunidad de Jerusalén se veía separada de la diáspora alejandrina (ver más arriba pp. 354 ss.), cuyas relaciones con los Tolomeos siempre habían sido cordiales.

Pero una vez formalizada la ruptura entre Seléucidas y Tolomeos con las guerras que se sucedieron, las relaciones de las autoridades religiosas de Jerusalén con la comunidad de Alejandría se hicieron inmediatamente sospechosas.

Hay también factores que pertenecen al campo económico, p.e. los intentos de los Seléucidas de apropiarse de sumas de dinero pertenecientes al tesoro del templo de Jerusalén. No se trata de puros y simples intentos de robo, como podría pensarse, agravados por el carácter sacrílego del mismo. Hace poco hemos visto un primer intento de Seleuco IV (p. 355), un soberano que las fuentes describen como benévolo hacia la comunidad judaíta. Todos los Seléucidas estaban condicionados por la fuerte deuda de guerra contraída por Antíoco III con Roma, que era necesario pagar.

Y la situación económica de Antíoco IV no era mejor; en todo caso peor, agravada como estaba por los gastos de la campaña interrumpida en Egipto. Ciertamente los intentos de llevarse sumas del tesoro del templo eran actos sacrílegos, pero también económico-políticos; no eran realizados por desprecio u odio hacia la fe hebrea y su culto, o por intolerancia religiosa en general. En tal caso sí que habría sido expresión de persecución religiosa. Pero Antíoco IV no sentía mayor respeto por los santuarios de otras divinidades (Noth* 326), todos ellos depositarios de notables riquezas.

*b*) También el templo de Jerusalén era un importante (si no el principal) centro de poder económico en el país, y ejercía, entre otras cosas, las funciones que actualmente desempeñan los bancos, las cajas de ahorro y las casas de empeño. Por esta razón, lo que a los fieles podía parecer un sacrilegio, para otros no era más que un préstamo forzoso, un expediente como otros muchos para llenar las exhaustas arcas del Estado.

*c*) El primer intento del que acabamos de hablar, y del que nos ocuparemos detalladamente dentro de poco, chocó con la resistencia del sumo sacerdote Onías III y de las masas populares, temerosas no sólo de las consecuencias del sacrilegio, sino también de ver disminuir los depósitos del templo (cfr. 2 Mac 3, que habla de un hecho milagroso resolutivo). Pero aquí se trata más de la arbitrariedad o el exceso de poder de un funcionario que de las consecuencias de una política persecutoria.

*d*) Si aceptamos la tesis propuesta por las fuentes, con la ascensión al trono de Antíoco IV empeoraron los sentimientos de la corte hacia Judea.

Con el nuevo rey habría ido imponiéndose de manera coherente y sistemática la helenización del país, sin renunciar a la violencia cuando la persuasión se demostraba insuficiente y las buenas palabras no conseguían sus propósitos.

Pero esta política no nacía en el vacío: se servía del apoyo de un partido filo-helenista, del que formaba parte Jasón (probable helenización de Josué), hermano del sumo sacerdote Onías III, con el que llevaba enfrentado desde hacía tiempo. Jasón, aparte de conseguir el apoyo de la corte a su candidatura al sumo sacerdocio, no dudó en prometer a Antíoco grandes sumas de dinero para aliviar las arcas del Estado, dinero que saldría del tesoro del templo (2 Mac 4,8). Por otra parte, colaboraría en el plan de helenización.

Y el examen de las fuentes nos revela un hecho desconcertante: que la presión de este grupo político constituyó un elemento fundamental en la línea política adoptada por Antíoco respecto a la helenización. En otras palabras, es razonable suponer que sin las ofertas de dinero por parte de los filo-helenistas de Jerusalén, el rey se habría comportado probablemente de forma más discreta, más moderada, más cauta (Bickermann 1937, Hengel 1974 y Bright* 419). La seguridad de tener de su parte un núcleo hebreo cualificado le empujó a los excesos que luego veremos. Este elemento es subrayado por Sacchi* (pp. 96 ss.): «Es difícil pensar que Antíoco quisiera emprender una persecución religiosa»; quería sin más hacer de Jerusalén, situada cerca de las fronteras egipcias, una ciudad militarmente segura. Lo que querían Menelao (ver también más abajo p. 367) y los helenistas no era tanto liquidar el Judaísmo en sí cuanto el nacido de las reformas de Nehemías y de Esdras. Parece, pues, comprensible la tesis de Tcherikover 1959 (pp. 191.196), según la cual la revuelta habría empezado ya antes de la persecución propiamente dicha y estaría dirigida en su origen más contra los helenistas que contra el Estado seléucida que los apoyaba (Schäfer* 562 ss.). En otras palabras, al principio se trataría de una guerra civil entre la facción helenista y la tradicionalista, guerra que, cuando intervino el ejército sirio, degeneró en una lucha de liberación nacional (Sacchi* 106).

*e*) El lector moderno puede considerar paradójico el proyecto de helenizar de aquella forma el país. Que un movimiento cultural y religiosamente abierto y tolerante pretendiese imponer a otros las propias ideas filosóficas y la propia fe religiosa parece totalmente absurdo, si no intrínsecamente contradictorio.

De nuevo hemos de decir que un examen detenido de los datos desvela situaciones más complejas de lo que parecen a primera vista.

En Oriente, el helenismo se presentaba como la cultura por excelencia y, por tanto, como la alternativa a la cultura tradicional. Y este problema afectaba no sólo al hebraísmo, sino a todos los pueblos de la región. Sólo que el judaísmo, con su religión monoteísta, no encajaba en los esquemas politeístas aplicables en otras circunstancias. Los griegos calificaban al resto de los pueblos globalmente como «bárbaros», un término que en su origen no era necesariamente ofensivo, sino más bien irónico, onomatopéyico. Pero poco a poco la palabra se fue cargando de significados cada vez más parecidos a los que tiene su uso actualmente: bárbaro es el que habla una lengua incomprensible, el que tiene costumbres distintas y desconcertantes, el que come alimentos raros, a veces incluso repugnantes, el que no se guía por leyes justas y no conoce el arte y las distintas formas de cultura. Por otra parte, frente a los «bárbaros», la lengua griega se presentaba como el lenguaje universal por excelencia, y universales eran consideradas su filosofía y su religión (prescindiendo de algunas variantes locales de este última); universales eran también su literatura y su ciencia, su jurisprudencia, sus artes figurativas y melódicas. Todo este cúmulo de expresiones tenía sus centros apropiados: las nuevas y monumentales ciudades, las escuelas filosóficas, las termas y los circos.

Finalmente, muy poco se sabía en Grecia de Oriente, y a menudo se trataba de concepciones completamente fantásticas. De los hebreos no se sabía prácticamente nada[5]. Resulta, pues, difícil respetar lo que no se conoce o se conoce sólo mal, a quien por una serie de razones es considerado culturalmente inferior. En otras palabras: anteriormente los hebreos habían padecido experiencias violentas, como deportaciones y opresiones en general; pero estos elementos eran percibidos sin más como una prueba o un castigo enviado por Dios: no habían deteriorado su fe, más bien la habían fortalecido. La religión de quienes habían perseguido a Israel carecía de relieve para el miembro del pueblo de Dios. En cambio, en relación con el helenismo, que se presentaba como una *Weltanschauung* alternativa, era necesario optar: seguir siendo hebreos o abrazar las nuevas doctrinas. Los helenistas hebreos creían poder hacer las dos cosas, al menos los que iban con buena fe; pero según los ortodoxos, en realidad habían optado por el helenismo.

5. Cfr. D. Auscher, *Les relations entre la Grèce et la Palestine avant la conquête d'Alexandre:* VT 17 (1967) 8-30. Para una confirmación de lo que decimos, basta con leer superficialmente los escritos recopilados por Stern, *Authors*.

En el lado opuesto estaba la austera fe hebrea, anicónica y poco interesada, por tanto, en las artes figurativas, también universalista a partir del Segundo Isaías (ver más arriba p. 328), aunque a través de la mediación del concepto de pueblo de Dios. Estaba dotada de instituciones sociales únicas en la antigüedad, como el reposo sabático y la emancipación de los esclavos por deudas después de seis años de servicio. Tenía un nivel ético notabilísimo incluso para el lector moderno más crítico; una jurisprudencia poco sutil, pero eficaz, que no imponía castigos crueles que ofendiesen la dignidad del hombre. Y todo esto contrastaba con una sociedad helenista que, tras una fachada impecable, escondía elementos de corrupción: espectáculos crueles, castigos sádicos, parasitismo, riqueza basada en la explotación de los asalariados y en una esclavitud endémica.

El hebraísmo pasó al ataque, por así decir, asumiendo una actitud netamente misionera y proselitista, al menos en los sectores de los que saldrían más tarde los fariseos. Un dicho crítico de Jesús pone de relieve este celo de los fariseos: «Hacéis largos viajes por tierra y por mar con tal de poder convertir a un solo hombre...» (Mt 23,15), un texto que demuestra que, a comienzos del siglo I d.C., esa práctica farisaica era de dominio público, por lo que debía de ser más bien antigua.

*f*) Pero si resulta fácil criticar la corrupción que se escondía tras la bella fachada del helenismo, también los ambientes en torno al templo de Jerusalén y al sacerdocio sadoquita dejaban mucho que desear. Bien es verdad que tal corrupción se limitaba, como todo parece indicar, a algunos sectores de las clases dominantes: precisamente los que con mayor ardor se empeñaban en la helenización. La situación había llegado ya con Seleuco IV a tal extremo que Sacchi* (pp. 93 s.) puede hablar de síntomas de grave deterioro.

2 Mac 3,4 nos dice que «un tal Simón, de la tribu [=clase sacerdotal] de Bilga [corregido con VLat y arm., cfr. F.-M. Abel, BJ; los LXX dicen «Benjamín» erróneamente, pues habría sido un laico quien había ocupado un alto cargo en el templo. Sobre la clase de Bilga, cfr. 1 Cro 24,14], que se había convertido en intendente (προστάτης) del templo», llegó a enfrentarse con Onías III por una cuestión relativa a la administración de los mercados.

En realidad, el motivo, aparentemente trivial, escondía una lucha por el poder. Simón se entendía con los Tobíades, la familia que ocupaba de forma hereditaria el puesto de gobernador civil de la región, primero con los Tolomeos (con los que siguieron muy ligados) y después con los Seléucidas. Al no lograr imponerse a Onías, Simón se dirigió

a Tarso donde el gobernador general, al que le habló de las inmensas riquezas que encerraba el tesoro del templo, riquezas completamente desproporcionadas a las necesidades del culto y, por tanto, probable fruto de malversaciones. Y aludió a la posibilidad de una adecuada compensación económica en caso de ser nombrado sumo sacerdote en lugar de Onías. Pero los inspectores enviados a Jerusalén para comprobar el alcance de la denuncia y retirar eventualmente parte del tesoro fueron frenados por Onías con argumentos difíciles de rebatir: el templo albergaba depósitos pertenecientes a las viudas y a los huérfanos, y además fondos confiados por Ircano el tobíade y, por tanto, probablemente pertenecientes a la administración pública. Se trataba, pues, de sumas que no podían ser tocadas. Y el intento de proceder a un inventario en previsión de eventuales medidas futuras chocó con una resistencia tal por parte de los sacerdotes y de la población, que el inspector desistió, al tiempo que un milagro ponía las cosas en su sitio.

Por lo que hemos visto, todavía no puede hablarse de persecución religiosa. Sólo había habido una denuncia por parte de un alto funcionario, y el gobernador competente había ordenado una comprobación del hecho para averiguar si existían o no irregularidades administrativas. Constatada la manifiesta inconsistencia de la acusación, el funcionario encargado había intentado inventariar los bienes en cuestión; y sólo esta medida parece arbitraria. De todos modos, también este proyecto fue abandonado de inmediato, apenas observaron la resistencia de la gente. Por otra parte, como han visto justamente Sacchi* y otros, el acto de Simón de ofrecer una compensación económica a cambio del sumo sacerdocio da inicio a lo que durante algún tiempo se convertirá en praxis corriente: tratar de obtener el cargo mediante la intervención de los órganos del Estado, aprovechando las dificultades financieras de la corona y prometiendo compensaciones a cargo del erario del templo.

En esta época hay que situar probablemente la expulsión de Jerusalén de los Tobíades: los gobernadores civiles de Judea y de Amón. Ya habían desempeñado el cargo con los Tolomeos Lágidas de Egipto (ver más arriba p. 353), y después lo hicieron con los Seléucidas. Tal expulsión dejaba al sumo sacerdote dueño absoluto de Jerusalén (*Bell.* 1,31), por lo que sólo de aquí en adelante puede hablarse de una verdadera «hierocracia».

Haciendo una oferta mucho más conspicua que la de Simón, Jasón consiguió el sumo sacerdocio y la destitución de Onías III, una medida tras la cual estaban probablemente las intrigas de los Tobíades expulsados (2 Mac 4,7 ss.). Entre las distintas promesas estaba también la

de construir en Jerusalén una palestra (γυμνάσιον) y un centro educativo para jóvenes. Onías III fue depuesto por las autoridades el año 175/174, una intervención inaudita en una cuestión interna del culto de la comunidad hebrea, y exiliado cerca de Antioquía. Jasón ocupó su lugar. Le resultó fácil construir la palestra y el centro, tanto más cuanto que estaban implicados algunos sacerdotes, que abandonaban con facilidad sus obligaciones cultuales para tomar parte en las exhibiciones deportivas (4,14). De la participación en los juegos nos informan 1 Mac 1,15 y *Antigüedades* 12,241, cfr. 2 Mac 4,16, que habla genéricamente de «situaciones embarazosas»: algunos se sometían a operaciones de cirugía plástica para disimular la circuncisión.

En cierta ocasión, cuenta 2 Mac 4,18 ss., Jasón envió a través de mensajeros cierta suma de los fondos del templo para sufragar los gastos de los sacrificios a divinidades paganas con ocasión de los juegos de Tiro.

*g*) Antíoco, de paso por Jerusalén con ocasión de un viaje por la región (tal vez cuando regresaba de Egipto el año 169; pero la cronología de estos acontecimientos es confusa), fue recibido triunfalmente (2 Mac 4,21-22). ¿Se daría cuenta que la helenización afectaba sólo a un minúsculo, aunque poderoso, sector de la población? Es posible, como también es posible que a partir de entonces tratara de buscar algún pretexto para intervenir directamente y poner las cosas a su gusto.

Después de tres años de su nombramiento como sumo sacerdote, Jasón envió al rey con un regalo en dinero a un tal Menelao (helenización de Onías según Flavio Josefo, o tal vez de Menájem), hermano del Simón mencionado más arriba, el que había puesto en movimiento el mecanismo a través del cual se concedía el cargo de sumo sacerdote a cambio del pago de cierta suma por parte del candidato.

Si es correcta la lectura que hemos propuesto de 2 Mac 3,4, Simón y Menelao eran de estirpe sacerdotal, contrariamente a lo que se dice con frecuencia (Widengren* 582 y Soggin 1978, 71), aunque no sadoquita. Pero Menelao, en lugar de cumplir con su misión, ofreció al rey una fuerte suma a condición de ser proclamado sumo sacerdote en el puesto de Jasón (2 Mac 9,23 ss.). Esta vez parece evidente la participación de los Tobíades en el proyecto, deseosos como estaban de eliminar al último representante de la dinastía de Onías. Jasón no tuvo más remedio que huir y ocultarse (2 Mac 4,23 ss.). Pero parece que no le resultó fácil a Manelao mantener las promesas hechas al rey (2 Mac 4,27b se limita a constatar el hecho, sin dar explicaciones). Las razones pudieron haber sido diversas: p.e. que hubiera prometido más

de lo que razonablemente podía cumplir, al serle imposible sacar del tesoro del templo las cantidades previstas. Pero existe otro motivo, que aparece en los versículos siguientes: en 4,28 ss. se dice que se había instalado en la «acrópolis» (ciertamente en el complejo arquitectónico del templo) a un funcionario real que cobraba directamente los impuestos, sin que éstos fueran a parar al tesoro del templo. Parece que dicho funcionario causó a Menelao no pocas dificultades.

Al mismo tiempo Onías, desde su exilio, no cesaba de intrigar contra Menelao, criticando las malversaciones y los abusos. Y Menelao aprovechó la ausencia del rey, que estaba de expedición, para convencer al lugarteniente del reino de que matase a Onías (2 Mac 4,30 ss.). Este hecho inaudito, acaecido el año 171/170, se refleja probablemente en Dn 9,26: «Después de 62 semanas será eliminado un «Ungido», sin que haya en él culpa» (texto corregido) y 11,22: «... y hasta el príncipe de la alianza será ejecutado» (texto poco claro). Según 2 Macabeos, parece que Antíoco se irritó al enterarse del asunto y que condenó a muerte al lugarteniente tras haberlo despojado de sus funciones: tal vez horrorizado por el delito, que iba más allá de lo que estaba dispuesto a aceptar, o quizás sólo porque se reservaba a Onías para chantajear a Menelao, un plan que el asesinato echaba por tierra. No podemos saberlo.

## 8. **Ruptura definitiva**

La situación seguía, pues, agravándose, hasta que Antíoco encontró el pretexto que esperaba para intervenir directamente. Por desgracia, ya desde la (¿primera?) visita de Antíoco a Jerusalén, la cronología está en desorden y las fechas son controvertidas, por lo que resulta imposible ofrecer un cuadro diacrónico claro de lo sucedido. Desde este punto de vista, lo que diremos a continuación se mueve en el ámbito de la conjetura. Conocemos con detalle gran parte de los acontecimientos, narrados en 1 Mac 1,20-23, 2 Mac 5,1-26, Dn 11,28-31, Flavio Josefo *Bell.* 1,31 ss. y *Ant.* 12,239-250. Ignoramos, en cambio, su exacta sucesión, y por tanto su correlación (importante tratamiento del problema en Schäfer* 564-568).

*a*) Un primer acontecimiento, precursor de ulteriores conflictos, fue el descubrimiento de robos sacrílegos en el templo (año 169), durante la primera expedición de Antíoco a Egipto (ver más arriba pp. 360 s.). Lisímaco, hermano de Menelao, fue declarado culpable por el pueblo, que se sublevó y lo mató (2 Mac 4,39 ss.). Hasta aquí todo

iba bien, pues la muerte era la pena prevista en casos de sacrilegio. Pero los ancianos de Jerusalén enviaron un informe a Antíoco, a la sazón en Tiro, acusando también a Menelao de complicidad. Pero este último hizo llegar una gran suma de dinero al rey, que absolvió al sumo sacerdote y mandó ajusticiar a los miembros de la delegación (2 Mac 4,43 ss.).

*b*) Durante la segunda campaña en Egipto el año 164 (ver más arriba p. 361), que se frustró a causa de la intervención de Roma, se difundió de improviso la noticia de que el rey había muerto (2 Mac 5,1-5), noticia acompañada de signos apocalípticos y de distintos prodigios. Jasón abandonó inmediatamente su escondite y, con un millar de hombres, atacó a Menelao y a sus seguidores. La empresa, aunque coronada por el éxito en un primer momento y seguida del asesinato de muchos colaboracionistas, acabó fracasando y Jasón se vio obligado a huir de nuevo. Los textos, que no muestran mucha simpatía por él, cuentan que fue errante de ciudad en ciudad hasta llegar a Arabia, donde fue asesinado.

La revuelta constituyó el pretexto que andaba buscando Antíoco para intervenir directamente. El rey no la consideró una simple cuestión interna del Judaísmo, sino un acto de alta traición en tiempos de guerra. Y con las tropas de Egipto asedió y conquistó Jerusalén, desfogando sobre sus habitantes la cólera y el sentimiento de frustración acumulados en Egipto. Exterminó a cuantos consideraba hostiles y, conducido por Menelao, ocupó y saqueó a fondo el templo (1 Mac 1,21 ss. y 2 Mac 5,15 ss.). A continuación regresó a Antioquía, dejando en Jerusalén un retén de soldados para que llevasen a término la obra.

El año siguiente (167) publicó una serie de decretos que contemplaban la helenización forzosa de Judea y envió un ejército al mando de un tal Apolonio para que hiciese cumplir las órdenes (1 Mac 1,29 y 2 Mac 5,24). Apolonio consiguió conquistar de nuevo la ciudad, esta vez mediante una estratagema: al principio se fingió amigo, pero un día de sábado penetró en la ciudad desguarnecida, la saqueó y asesinó o vendió como esclavos a un gran número de ciudadanos. Desmanteló parcialmente las murallas y con los materiales edificó una fortaleza, el Acra, cuya localización sigue siendo incierta. Tal vez se hallaba en la parte norte del templo, en el mismo lugar donde más tarde se alzaría la torre «Antonia» (ver más abajo pp. 393 s.), a juzgar por las informaciones de algunos de los autores modernos más antiguos. Otros autores más recientes la sitúan en la zona este. ¿Pero dónde? ¿En el valle del Cedrón? (tratamiento del tema en Schäfer* 554 ss.). Pero parece lógico pensar que se hallase en las proximidades del templo, el

complejo arquitectónico que trataba de controlar. En la fortaleza fue instalado un retén compuesto por soldados paganos (1 Mac 1,33 s. dice: «Mala gente, hombres perversos»). La ciudad se hallaba ya bajo ocupación militar.

Poco después, resueltos los problemas de tipo militar, llegaron funcionarios encargados de dirigir el plan de helenización y de controlar que todos ofrecieran los sacrificios dispuestos para las nuevas divinidades. Trabajaban en comisiones y controlaban todo el país. El templo fue profanado y transformado en un santuario dedicado a Júpiter Olímpico, cuya imagen fue llamada por los hebreos «abominación de la desolación», en hebreo *šiqqûṣ m*ᵉ*šômēm,* un anagrama de *ba'al šāmēm,* la divinidad cananea identificada con Júpiter Olímpico (cfr. 1 Mac 1,54; Dn 9,27; 11,31; 12,11 y, en el Nuevo Testamento, Mc 13,14 y paralelos). La operación tuvo lugar el 15 de diciembre del 167. Y al cabo de diez días fueron ya ofrecidos sacrificios al Sol Invicto, cuya resurrección se celebraba aquel día, divinidad identificada tal vez con el propio Antíoco IV. Naturalmente fue abolida cualquier forma de culto hebreo (que por lo demás no habría podido celebrarse en locales contaminados). Pero no sólo fue abolido el culto público, sino prohibida también la observancia doméstica del sábado y de las fiestas hebreas, así como la práctica de la circuncisión. A los violadores de las nuevas leyes se les conminó con la pena de muerte, y muchos rollos de los libros sagrados fueron destruidos.

También el templo sagrado del Garizín fue profanado y dedicado a Júpiter Xenios. Parece, pues, probable que también los samaritanos como comunidad religiosa fuesen tratados como los judaítas, y que se les aplicasen las mismas leyes.

*b*) Fueron muchos los hebreos que cedieron a los halagos, a las preciones y a las amenazas. Otros, en cambio, resistieron; y algunos eligieron el martirio antes de «llevar una existencia infame» (2 Mac 6,19).

2 Mac 6,18 ss. y 7,1 ss. narran dos historias de personas que prefirieron morir confesando su fe antes que convertirse en apóstatas: el «doctor de la ley» Eleazar y la anónima madre martirizada después de sus siete hijos. Todo ello tuvo lugar, según las fuentes, en presencia (más bien improbable) del propio Antíoco. El Nuevo Testamento alude presumiblemente a ambos episodios (Heb 11,35 s.).

Hubo quienes se echaron al monte en las zonas deshabitadas de la región (1 Mac 2,29 ss.) e iniciaron acciones de abierta resistencia a las disposiciones del rey. En un primer momento, los resistentes tu-

vieron que tomar decisiones respecto a la rigidez de la observancia sabática (1 Mac 2,39-41), pues los sirios aprovechaban esas ocasiones para atacarles. Finalmente decidieron que la defensa armada en esos casos constituía estado de necesidad, por lo que era lícito al observante hebreo prescindir de las normas que regulaban el sábado (ver más abajo p. 388). De estos grupos escasamente coordinados surgiría pronto la resistencia organizada.

Sobre esta gente nos dice 1 Mac 2,29: «Muchos... se fueron a vivir al desierto con los hijos, las mujeres y los ganados». Por lo que sabemos, la noticia se refiere a dos categorías de personas: los que se contentaban con huir de la persecución y trataban sin más de llevar una vida coherente con su fe, p.e. los futuros sectarios de Qumrán[6], y los que estaban dispuestos a coger las armas contra el opresor en cuanto se presentase la ocasión favorable.

*c*) «El helenismo triunfante cayó en el error (no extraño en los vencedores) de despreciar al enemigo. Triunfador en las ciudades, que por lo demás constituían su principal objetivo, el helenismo no se preocupó lo necesario de la estepa, en parte por la mayor dificultad que implicaba la lucha en ella, en parte por la inadecuada valoración de su importancia» (Ricciotti* II, 283 ss.). Se trata de un error frecuente de las potencias ocupantes: creer que es suficiente con controlar algunas localidades clave para tener al país en un puño. Pero la resistencia empieza en el monte, implica pronto a las ciudades y acaba por ocuparlas. En nuestro caso no faltaban regiones adecuadas para la guerra partisana: los territorios de la vertiente oriental del altiplano, que descendían hacia el Jordán y el Mar Muerto, y después el propio valle del Jordán y la zona del Mar Muerto. Pero también los territorios situados entre el altiplano y la Sefela (ver más arriba p. 28) ofrecían buenas ocasiones para la guerra de guerrillas.

Los resistentes, fueran activos o pasivos, asumieron una denominación significativa: los «fieles», los «piadosos», en hebreo *ḥassîdîm,* en griego Ἀσιδαῖοι; se subraya así su fidelidad a la alianza y a las normas que la regulan. Ya no faltaba nada para que los distintos grupos constituidos se uniesen y la resistencia organizada implicase a buena parte de la población activa.

*d*) La ocasión llegó en seguida. En Modín (coord. 148-148), localidad situada al comienzo de la Sefela, se había instalado la familia

---

6. Cfr. J.A. Soggin, 1978, 73 ss. (Ver bibliografía).

sacerdotal de los asmoneos, descendiente de un tal Yeoyarib, mencionado en 1 Cro 9,10 y 24,7. Al frente de ella estaba el anciano Matatías, que había abandonado Jerusalén y el templo, donde ya no podía ejercer su ministerio. Estaba acompañado de sus cinco hijos: Juan, Simón, Judas (de sobrenombre «Macabeo», probablemente «martillo» o «martillador», *Ant.* 12,365 ss.), Eleazar y Jonatán.

Según nos informa 1 Mac 2,15, un día del año 167/166, probablemente durante la estación seca (dado que los acontecimientos tienen lugar al aire libre), «llegaron a la localidad de Modín los emisarios del rey, encargados de promover la apostasía y de obligar a hacer sacrificios». Según el texto, no pocos se sometieron, mientras que otros, reunidos en torno a Matatías, se mantenían en la postura contraria.

Rechazaron repetidamente la invitación de los emisarios del rey, y cuando vieron a un hebreo que estaba a punto de sacrificar, Matatías lo mató. Después mató también al funcionario real y destruyó el altar. A continuación «huyó con sus hijos a los montes, abandonando en la ciudad cuanto poseían» (1 Mac 2,28).

El sacerdote y sus hijos (que después continuarían su obra) pronto empezaron a atraer a cuantos hasta entonces sólo habían elegido formas de resistencia pasiva y a quienes ya desarrollaban una lucha activa. Matatías murió al año siguiente y en su lugar fue elegido Judas (1 Mac 3,1).

## 9. **Lucha abierta**

No es cuestión de seguir aquí con detalle las campañas de los Asmoneos, sus victorias y sus derrotas, hasta la consecución de la victoria final después de treinta años de lucha. Para estos detalles, cfr. los análisis de G. Ricciotti* II, 283 ss.; M. Noth* parágrafo 29; Schäfer* 585-596, donde aparece también la problemática de las fuentes. Nos limitaremos a ofrecer los datos en sus grandes líneas, poniendo de relieve algunos puntos esenciales.

*a*) Tras una serie de victorias de ámbito local, ciertamente no decisivas, pero suficientes para hacer ver a sus compatriotas que era posible resistir al adversario y vencerlo, Judas consiguió apoderarse de buena parte de Judea, entre otras cosas porque Antíoco IV, ocupado como estaba en sus luchas en Oriente, no podía desencadenar todo su potencial bélico contra los revoltosos. Ciertamente las tropas reales superaban a los partisanos en calidad, cantidad y medios; pero los

rebeldes tenían más movilidad, conocían perfectamente el terreno y contaban con la ventaja del ataque por sorpresa. Por otra parte, la motivación los hacía superiores; cada una de sus victorias era interpretada como un signo del favor divino.

*b*) La campaña de Judas culminó en la conquista de Jerusalén, excluida la fortaleza del Acra, en la que sin embargo consiguió mantener asediados a los soldados de Antíoco y a los colaboracionistas. Después se dedicó por completo a purificar y restaurar el templo, en el que estableció a sacerdotes sadoquitas no comprometidos con el régimen. Destruyó todo lo que había estado en contacto con el culto pagano, incluido el altar de los sacrificios, que fue totalmente reconstruido. El 25 de Kislev (noviembre-diciembre) del año 164, unos tres años después de su profanación, el templo fue solemnemente consagrado (fiesta de la *ḥ$^{a}$nukkāh,* «dedicación», celebrada hasta el día de hoy) y protegido con la presencia de una pequeña guarnición.

*c*) La muerte de Antíoco IV en Oriente (primavera del 164/163) liberaba a Israel de su enemigo declarado, pero no de las leyes promulgadas por él ni de los soldados que habían quedado en el Acra. Por otra parte, seguía intacta la soberanía seléucida fuera de Judea. Para obviar estos inconvenientes, Judas emprendió una serie de campañas, especialmente en las regiones habitadas por hebreos fieles a Jerusalén, en Galilea y Transjordania. No pudiendo mantenerse en estas regiones por la escasez de efectivos, evacuó a las poblaciones hebreas y las trasladó a Judea. A continuación se dirigió hacia el sur, región llamada Idumea tras la instalación en ella de los edomitas a partir del 587/586 (ver más arriba pp. 315 s.), y hacia las regiones filisteas. No pretendía ocupar estos territorios, sino disuadir de cualquier intento de agresión a estos tradicionales enemigos de Judá.

Desarticulado el enemigo seléucida y purificado el templo, Judas Macabeo comenzó el asedio del Acra, cuyos soldados solicitaron la ayuda del sucesor de Antíoco IV, Antíoco V Eupátor (164-161), que se encontraba todavía bajo la tutela del general Lisias. Éste se había autoproclamado lugarteniente del reino, ignorando así las disposiciones de Antíoco IV, que había nombrado para el cargo a un tal Filipo.

*d*) Una vez que volvieron de Oriente las tropas, con las que los sirios tenían una superioridad aplastante, Lisias y Antíoco V atacaron por el sur. Judas Macabeo fue derrotado en una serie de escaramuzas, que le obligaron a levantar el asedio del Acra. En la batalla de Betzacaría (actual *el-'azar,* unos diez kilómetros al suroeste de Jerusalén, coord. 118-163) los sirios consiguieron una victoria aplastante, gracias también

al empleo de elefantes de guerra, y pusieron asedio a la capital, donde pronto empezaron a escasear los víveres.

*e*) Pero se evitó la catástrofe gracias a un acontecimiento imprevisto. Filipo, tutor y lugarteniente del reino ignorado por Lisias y por Antíoco V, se presentó en Antioquía con un ejército para asumir el poder en nombre de su protegido, y Lisias y Antíoco no tuvieron más remedio que acudir a hacerle frente. Antes ofrecieron a Judas condiciones de paz honorables y convenientes: entre otras cosas, se garantizaba la libertad de conciencia y de culto. Judas no tuvo otra elección y se rindió: parecía haberse alcanzado el propósito de la rebelión. Entre tanto, Menelao había sido asesinado por orden de Lisias y de Antíoco V, probablemente en el curso de las conversaciones. De esta forma, la sede del sumo sacerdote quedaba vacante.

*f*) Pero en Antioquía había aparecido otro personaje dispuesto a desempeñar un papel de protagonista: Demetrio, otro posible candidato al trono. Recordemos que era hijo de Seleuco IV, que había permanecido como rehén de los romanos y aún no había sido rescatado (ver más arriba pp. 354 s.). Demetrio consiguió huir de Roma quizá con la complicidad de las autoridades locales, que, dada su hostilidad hacia los seléucidas, pretendían así crear dificultades a Antíoco V (Gunneweg* 168). Una vez en Antioquía, consiguió que las tropas asesinasen a Lisias y a Antíoco, haciéndose coronar como Demetrio I Soter (161-150).

Inmediatamente se entrevistaron con él representantes del partido judeo-helenista para solicitar que se concediera a su candidato el cargo de sumo sacerdote. Era éste un tal Alcimo (posible helenización de *'elyāqîm*), que consiguió convencer al nuevo rey. El nombramiento tuvo lugar, y el nuevo sumo sacerdote se dirigió a Jerusalén acompañado por un ejército sirio al mando de un tal Báquides.

Esta nueva situación creó una división entre los asideos. Unos, la rama que podríamos llamar pacifista, pensaban que ya se había conseguido la finalidad de la revolución: el restablecimiento de la libertad religiosa. Después de todo, el país había estado durante siglos bajo el dominio extranjero, sin que esto hubiese causado mayores inconvenientes, por lo que no era necesario alarmarse. También los helenistas sostenían tesis análogas, aunque fuese por razones muy distintas. En cambio, los partidarios de los Asmoneos no se fiaban: si todo estaba tranquilo y se habían conseguido los objetivos de la revuelta, ¿por qué Alcimo había llegado con un ejército? Ricciotti* II, 292 lo ha visto claro: era ingenuo pensar que hebreos ortodoxos y helenistas, asideos

y colaboracionistas, miembros de la resistencia y tropas seléucidas pudiesen de improviso «vivir juntos en Jerusalén, puerta con puerta, sin molestarse entre ellos». Sin el ejército no habría sido fácil, desde luego; pero la presencia armada destruía obviamente la poca confianza que todavía pudiese haber.

Alcimo pronto se encontró con dificultades, sin que sepamos con claridad las causas. La cuestión es que recurrió a la represión mandando asesinar a varias decenas de hebreos observantes. Es probable que éstos le echasen en cara que era más funcionario del rey que custodio del templo, pero nada concreto podemos decir. Sólo sabemos que Báquides apoyó totalmente a Alcimo, que seguía conspirando en la corte contra los asideos y solicitando la ayuda del rey.

*g*) Demetrio envió un ejército en ayuda de Báquides, pero fue desbaratado, de modo que el rey se vio obligado a intervenir violentamente. Israel sufrió una clamorosa derrota en la batalla de Elasa (localidad que desconocemos) y el propio Judas cayó en la lucha.

Los acontecimientos vinieron bien a los helenistas, aunque fuese por poco tiempo, al tiempo que los asmoneos se lanzaban de nuevo al monte, eligiendo a Jonatán como sucesor de Judas. Los combates se sucedieron con diferente suerte, aunque casi siempre con victorias de los Asmoneos. De todos modos, no se abrigaban muchas esperanzas de victoria final: el enemigo era demasiado fuerte.

Las conversaciones con Roma iniciadas por Judas Macabeo poco antes de su muerte no habían dado todavía resultados, aunque en la vuelta de Demetrio a Antioquía se ocultase probablemente la mano de Roma, como hemos visto antes. En cualquier caso, con ventajas inmediatas o no, la rebelión se había instalado ya en el seno de la gran política internacional.

Con la muerte de Alcimo el año 159, Báquides se quedó sin persona y sin institución a las que proteger y ayudar. La sede del sumo sacerdote quedó vacante durante siete años.

*h*) Como ya había ocurrido en el pasado, la salvación llegó a Israel inesperadamente, gracias a las disensiones entre los Seléucidas.

El año 153 estalló la guerra entre Demetrio y Alejandro Balas (150-145), un pretendiente al trono seléucida que se presentaba como hijo natural de Antíoco IV, al que se parecía. Era al mismo tiempo yerno de Tolomeo VI Filométor de Egipto, que le apoyaba incondicionalmente. Báquides fue inmediatamente reclamado a Antioquía, al tiempo

que Demetrio ofrecía a Jonatán condiciones de paz favorables. Los sirios se retiraron prácticamente de todos los lugares que ocupaban, dejando sólo una guarnición en el Acra y otra en Bet Sur. Pero también Alejandro Balas buscó los favores de Jonatán y le ofreció el cargo de sumo sacerdote, aun no siendo de estirpe sadoquita. Jonatán fue consagrado en el templo con ocasión de la gran fiesta de otoño (año 152).

Alejandro Balas consiguió una victoria total sobre Demetrio y asoció prácticamente a Jonatán al gobierno. Éste reunía así en su persona el poder civil y el religioso, un elemento dudosamente ortodoxo pero de notable eficacia práctica, especialmente en vista de lo que todavía tenía que ocurrir.

*i*) La alianza entre los dos continuó durante algún tiempo. Pero el año 147 Demetrio, hijo de Demetrio I, se sublevó tratando de hacerse con el trono, y Jonatán aprovechó la ocasión para asediar el Acra y ocupar buena parte de Samaría.

Demetrio consiguió la victoria y fue coronado con el nombre de Demetrio II Nicátor (145-138.129-125). Jonatán podía esperarse lo peor, pero supo defender su causa con tal habilidad que consiguió del nuevo rey la confirmación de su posición personal: se respetaron los antiguos privilegios concedidos al culto hebreo y se concedieron notables exenciones fiscales a la comunidad judaíta. Además se le asignaron tres circunscripciones de Samaría, cuya población había permanecido fiel a Jerusalén. Pero tuvo que levantar el asedio del Acra.

La habilidad política de Jonatán acabó jugándole una mala pasada (Noth* 339). Cuando Demetrio II se negó a desocupar el Acra y Bet Sur, Jonatán se alió con un enésimo pretendiente al trono, esta vez otro Antíoco, hijo de Alejandro Balas, apoyado por el general Diodato Trifón, que en realidad aspiraba al trono y usaba como cobertura al joven príncipe. El general, que era un hábil político, se dio inmediatamente cuenta del poder de Jonatán y pensó que lo mejor era quitarle de en medio. Y lo consiguió con relativa facilidad: lo hizo encarcelar mediante un engaño y lo ejecutó el año 143. Pero antes Jonatán había reforzado las relaciones con Roma y había inciado conversaciones con Esparta.

*j*) Los Asmoneos eligieron a Simón, hermano de Jonatán, que prosiguió los contactos con Demetrio II. Éste, que tenía necesidad de la ayuda de Judea para acabar con la competencia de Trifón, concedió al país la independencia *de facto*. A mediados del año 141, Simón consiguió finalmente apoderarse del Acra. Después reanudó los contactos

con Roma y con Esparta, y amplió las fronteras de Judea mediante una serie de campañas.

También a Simón se le concedió el cargo de sumo sacerdote. Su posición anómala fue finalmente regularizada el año 140 con la anulación de la línea de Onías III (cuyo hijo se había hecho indigno de la sucesión al fundar un templo en Egipto). Pero nunca le fue reconocida la realeza, a pesar de ejercer de hecho el poder civil, pues rey sólo podía ser un descendiente de la casa de David. Técnicamente hablando, era un usurpador.

También Simón prosiguió los contactos con Roma, y en 1 Mac 12.14 y 15 (cfr. también *Ant.* 14,143) encontramos una documentación al respecto, pero de dudosa autenticidad.

El año 139 Demetrio II cayó prisionero de Mitrídates, rey del Ponto, y en su lugar fue elegido su hermano Antíoco VII Sidetes (138-129), cfr. 1 Mac 14,1-3 y *Ant.* 13,184 ss.

Simón murió el año 134, asesinado en Jericó por su yerno, junto con dos de sus hijos. Algunos autores sospechan que el asesinato se llevó a cabo por instigación de Antíoco, que actuaba como regente en el puesto de Demetrio prisionero (1 Mac 16,11-24).

## 10. **Los reyes asmoneos**

Con Juan Hircano (134-104) (el segundo nombre deriva probablemente del persa *Vurkān*) comienza la verdadera dinastía de los Asmoneos. Con el paso de los años asumió características cada vez más tiránicas y decadentes, alejándose progresivamente de los que habían sido los ideales de los fundadores. De nuevo hemos de servirnos casi exclusivamente de los materiales presentados por Flavio Josefo y algunos autores clásicos, pues la Biblia no trae noticias de estas personas y acontecimientos.

*a*) Juan Hircano era el tercer hijo de Simón, que se libró de la masacre al no haber acompañado a Jericó a su padre y hermanos. También él prosiguió los contactos con Roma: *Ant.* 13,259-266 y 14,247-255 nos ofrece una interesante documentación, aunque su datación es controvertida.

Juan debió hacer frente al comienzo de su reinado a una invasión por parte de Antíoco VII, quien, tras algunas victorias, llegó a asediar Jerusalén. Como el año anterior había sido año sabático, en el que no

se trabajaba la tierra y por tanto no había recolección, el país y especialmente la capital se encontraron pronto con dificultades de suministros. Juan se vio obligado a rendirse poco después, y mientras Antíoco le ofrecía condiciones bastante aceptables, el país caía de nuevo bajo la soberanía seléucida.

Estos reemprendieron las hostilidades contra los Partos, pero fueron seriamente derrotados. Antíoco VII moría el año 129 y subía de nuevo al trono Demetrio II, que entre tanto había salido de prisión. Inmediatamente se encontró envuelto en una serie de conflictos internos, que culminaron en su asesinato el año 125.

Liberado así de hecho de la tutela de los sirios, Juan Hircano dedicó el resto de sus días a ampliar los límites de su país. Conquistó Samaría y destruyó el templo del Garizín (ver más arriba pp. 355 ss.). El año 108 logró conquistar la capital Samaría. Después «convirtió» a los idumeos, que, procedentes de su patria originaria en Edom (Transjordania), se habían instalado en el sur de Judea a raíz de los acontecimientos del año 587/586 a.C. (ver más arriba pp. 315 s. y 373), y les obligó a circuncidarse.

En un primer momento había sido discípulo de los fariseos (ver más abajo pp. 383 ss.), pero más tarde se pasó a los saduceos, probablemente porque los primeros, éticamente más rígidos y coherentes, criticaban la concentración de los poderes civil y religioso en manos de la misma persona y su comportamiento tiránico, más propio de un soberano helenista que de un sacerdote hebreo (*Ant.* 13,288 ss.). Tales acusaciones no eran infundadas si tenemos en cuenta que Juan intentaba asumir el título de rey también formalmente. Incompatibles con la fe hebrea parecen también algunas de sus medidas administrativas, como la contratación de mercenarios paganos.

*b*) Le sucedió Aristóbulo I (104-103), que hizo asesinar a su madre (que tenía que haber sido regente) y a su hermano Antígono. Otros hermanos suyos, entre ellos Alejandro Janneo, acabaron en prisión. Era tan partidario del helenismo que cambió su nombre de origen, Juan, por un nombre que en nada se parecía a éste. Con razón Flavio Josefo lo llama «filoheleno» (*Ant.* 13,318). También según Josefo (*Bell.* 1,78 ss. y *Ant.* 13,311), los remordimientos precipitaron su fin. Convirtió asimismo a la fuerza a los habitantes de Iturea, región o del norte de Galilea o del Líbano meridional (13,318).

*c*) Le sucedió su hermano Alejandro Janneo (103-76), que durante cierto tiempo había permanecido en prisión. Alejandro retomó la política expansionista de su padre. Por razones probablemente parecidas,

también él fue hostigado por los fariseos, que llegaron a solicitar la intervención asiria. Los sirios llegaron al mando de su rey Demetrio III Eucario (94-88) y derrotaron cerca de Siquén a las tropas de Alejandro. Pero los fariseos, viendo que Demetrio ambicionaba el restablecimiento de la soberanía seléucida en Judea, rompieron la alianza y Demetrio regresó a su país. De esta forma hicieron ciertamente un servicio a su país, pero se quedaron completamente desprotegidos. Como consecuencia de su actuación, hubieron de sufrir una durísima represión por parte de Alejandro Janneo: cuenta Flavio Josefo (*Ant.* 13,377-382) que unos cuantos centenares fueron crucificados y sus padres asesinados ante sus ojos. Esta fue la primera vez que tal suplicio fue aplicado por hebreos a otros hebreos. La población quedó notablemente consternada, hasta el punto que muchos se lanzaron nuevamente al monte. Es probable que se haga eco del acontecimiento el comentario de Qumrán a Nahum 2,12 s. (4 QpNah = 4 Q169 1,1 ss.):

> «[...] *trws,* rey de Grecia, que ha tratado de venir a Jerusalén aconsejado por quienes buscan lo falso [...laguna...]«; después continúa: «[...laguna...] el leoncillo furioso, [...laguna...], venganza contra los que buscan lo falso; hacia aquel que cuelga a los hombres vivos, algo que *antes no se hacía* en Israel. De hecho, de quien es colgado del madero está escrito...».

Viene después una referencia a Dt 21,22 s.

Pues bien, el primer nombre, incompleto por precederle una laguna, es generalmente completado en *dmy-trws,* es decir «Demetrios»; y «los que buscan lo falso» son los fariseos, enemigos de la secta del Mar Muerto. El «leoncillo furioso» es claramente Alejandro, primero en «colgar hombres vivos» (Soggin 1978, pp. 102 s.; ver bibliografía). El conjunto constituye un testimonio elocuente de la impresión que debió de causar el episodio.

En realidad, Alejandro sólo era un «soldaducho helenista» (como afirma Ricciotti* II, p. 344), que pasó de una guerra a otra con resultados que sólo podemos calificar de modestos si los comparamos con los medios que empleó. De todos modos logró conservar los territorios conquistados y ampliarlos en Transjordania a expensas de los nabateos. Murió de enfermedad, contraída probablemente a causa de su desordenada vida.

*d)* Le sucedió su viuda Alejandra Salomé (76-67), a la que Alejandro Janneo había aconsejado antes de morir hacer las paces con los fariseos (*Ant.* 13,403), que gozaban del favor popular. Así lo hizo, y

Josefo (*Ant.* 13,187) dice que a su muerte lo lloraron como «rey justo». La «conversión» es narrada en el Talmud babilónico *Qidd.* 25a.

*e*) Alejandro Janneo dejaba dos hijos: Hircano II, el mayor, más bien indolente, y Aristóbulo, capaz y emprendedor.

Alejandra dejó sobre todo mano libre a los fariseos, que esperaban poderse vengar de quien poco antes los había perseguido, a pesar de haber perdonado a Alejandro, como dice Josefo. Hircano se hizo cargo del sumo sacerdocio, al tiempo que Aristóbulo estaba al frente del ejército. A la muerte de Alejandra subió al trono Hircano, pero Aristóbulo no tuvo dificultades para que el inepto hermano abdicase en su favor, después de sólo tres meses de reinado. Se proclamó, pues, rey con el nombre de Aristóbulo II (67-63).

Su reino parecía muy sólido por fuera, pero pronto se vio turbado por un grave conflicto: se rebeló Antípatro, el hábil gobernador de Idumea, ayudado por los nabateos del sur de Transjordania (con Petra como capital, justamente famosa hasta nuestros días, coord. 210-020), a los que había prometido la restitución de los territorios que les había arrebatado Alejandro Janneo. Trató de manipular a Hircano a su favor, incitándolo entre otras cosas a revocar su abdicación, tuvo algunos éxitos militares y terminó asediando Jerusalén. Pero tras el conflicto se escondía el contencioso entre fariseos y saduceos. Los primeros eran partidarios de Hircano, los segundos de Aristóbulo. Frente al estado de las operaciones militares, los dos apelaron a Roma, que el año 64/63 se había anexionado Siria (que en los textos de Qumrán aparece como *kittîm*). Roma se inclinó por Aristóbulo y ordenó que los demás se retiraran.

*f*) Hircano apeló directamente a Pompeyo, que el año 63 había llegado a Damasco. Pero al mismo tiempo llegaba una embajada de Jerusalén pidiendo a los romanos que pusieran fin al reinado de los corruptos e incapaces Asmoneos. La delegación proponía una solución «hierocrática»: el país quedaría políticamente bajo soberanía romana, pero gobernado dentro por el sacerdocio del templo.

*g*) Pompeyo era favorable a Aristobuló, pero éste le abandonó refugiándose en sus fortalezas. De todos modos terminó pidiendo la paz y la obtuvo, pero bajo durísimas condiciones: entrega a Roma de las fortalezas y la capital. Jerusalén rehusó rendirse y se le puso cerco. Cayó el año 63 a los tres meses de asedio. Los romanos penetraron en el templo y el propio Pompeyo entró en el santo de los santos, donde sólo podía entrar el sumo sacerdote una vez al año. El acontecimiento produjo la comprensible consternación de los fieles. Pero no encontró

nada dentro del santo de los santos; Tácito (*Hist.* 5,9) afirma que Pompeyo contempló allí *vacuam sedem et inania arcana:* como se sabe, Israel no veneraba imágenes ni objetos sagrados.

*h*) Hircano fue nombrado sumo sacerdote y «etnarca», pero tuvo que prescindir del título de rey. Aristóbulo hubo de continuar en Roma el triunfo de Pompeyo. El auténtico vencedor parece haber sido el hábil Antípatro, de cuya familia pronto oiremos hablar. El país quedó desde entonces prácticamente bajo soberanía romana, aunque con frecuencia fue gobernado por personas que se consideraban más o menos independientes.

## 11. **Israel: grupos y mentalidades**

A finales del primer milenio a.C., el hebraísmo, sometido a la reforma de Josías y después a las de Nehemías y Esdras, purificado por los sufrimientos del exilio, de la ocupación extranjera y de las luchas con el helenismo, comienza a mostrar claramente algunas de las características que lo distinguirán a través de los siglos hasta nuestros días.

*a*) Evidentemente todavía no están presentes todas estas características. El hebraísmo, tal como hoy lo conocemos, lleva la señal de otra tragedia: la destrucción del templo el año 70 d.C., en el curso de la primera revuelta contra Roma (67-74 d.C.). Quedaba así eliminado uno de sus elementos constitutivos: el santuario central, donde se concentraba el culto y la piedad de Israel[7]. En la época que ahora nos interesa, el templo era el centro de la vida religiosa y cultural del hebraísmo: hacia él dirigía sus oraciones el hebreo (Dn 6,11; cfr. 1 Re 8,44.48 (un texto tardío); y a Jerusalén dirigían sus pasos los peregrinos (Tob 1,6, cfr. también los evangelios). Para los que vivían en el país, el templo era también un importante centro de gestión de los asuntos políticos (ver más arriba pp. 346 ss.); su importancia se ampliaba asimismo al campo económico, al ejercicio de las funciones que hoy llamaríamos bancarias (ver pp. 362 s.). Pero, si prescindimos de la presencia del templo, empiezan a delinearse en esta época los elementos fundamentales del pensamiento y de la praxis hebraicos posteriores.

---

7. «Por tres cosas subsiste el mundo: por la Torá, por el Santuario y por la caridad de los 'justos'», Simón II el Justo, ca. 300 a.C., *Misná, Abot 1,2*.

La única aunque grave dificultad está en el carácter poco orgánico y diseminado de las fuentes.

*b) Saduceos.* En el templo ejercían su ministerio los sacerdotes descendientes de Sadoc, llamados en griego **Σαδδουκαῖοι**, de donde proviene nuestro término «saduceos» (ver más arriba pp. 336 s.). Como ya se sabe, aparecen con frecuencia en el Nuevo Testamento.

Por una parte, era típica de los saduceos la naturaleza tradicionalista de su fe, como ocurre frecuentemente en los grupos religiosos conservadores. Pero, por otra parte, estaban dispuestos a hacer notables concesiones en el plano práctico, con una apertura que podía llegar a compromisos con instancias y corrientes contemporáneas, p.e. el helenismo, sobrepasando incluso los márgenes de seguridad (ver más arriba pp. 362 ss.). Pero esta presentación, que se desprende de la lectura de los libros de los Macabeos, es demasiado partidista. Por tal motivo, habremos de pensar más bien en una continuación de la línea de los adversarios de Nehemías y de Esdras (ver más arriba pp. 344 ss.; cfr. también Sacchi* 96 ss.), línea que buscaba el acuerdo más que la confrontación con las poblaciones locales. De todos modos, el hecho de que algunos saduceos fueran más allá de una genérica disponibilidad, aceptando usos, creencias y costumbres del mundo pagano circundante, y permitieran que el nombramiento del sumo sacerdote dependiese de la corte (que favorecía la mejor oferta), no debe hacer que cerremos los ojos a otro hecho igualmente evidente: que los fenómenos de corrupción afectaban a unos pocos sectores del sacerdocio saduceo. Algunos miembros de este grupo se habían autoexiliado de Jerusalén para vivir la propia fe sin claudicaciones, con notables sacrificios económicos y personales, una vez que el ejercicio de su ministerio se hizo imposible en el templo profanado.

En cualquier caso, no nos debe extrañar la presencia de saduceos activos en las relaciones con la potencia ocupante de turno: primero los seléucidas, después los miembros de la dinastía asmonea y finalmente los romanos. Tampoco resulta raro que, durante el proceso de Jesús, uno de los elementos escasamente contestables sea el de las relaciones existentes entre el Sanedrín y el procurador romano Pilato, relaciones que, aun no siendo precisamente cordiales (ver más abajo pp. 396 ss.), presuponen uns estrecha y regular colaboración a lo largo del tiempo.

En el terreno de la fe, su tradicionalismo les hacía rechazar prácticamente todas las doctrinas no documentadas (o sólo escasamente) en la Biblia hebrea. No admitían la resurrección de los muertos, men-

cionada sólo en unos pocos pasajes, todos tardíos: Is 26,14; Dn 12,2-4 y 2 Mac 12,44 s. (cfr. también varios pasajes del Nuevo Testamento). También rechazaban otras doctrinas características del Judaísmo intertestamentario, como las nuevas ideas sobre angelología y demonología.

Con la destrucción del templo (70 d.C.) los saduceos perdieron su función social, aparte de la religiosa, y la base económica de su existencia como clase, con lo que moría su ministerio. La fallida reconstrucción del templo impidió que resurgiese en Israel cualquier clase de sacerdocio hasta nuestros días, si bien los descendientes de los sacerdotes se reconocen por sus nombres compuestos de *kōhēn* o *lēwî* (y otras variantes), no todos evidentemente saduceos. Están sometidos a leyes especiales de pureza ritual, pero no ejercen otras funciones que la de bendecir a la comunidad sinagogal en determinadas ocasiones.

*c) Fariseos.* Más complejo es el problema de los orígenes de los fariseos, herederos, al menos en parte, del movimiento asideo (ver más arriba pp. 371 ss.). Parece ser que surgieron ya en la época de Jonatán Macabeo (160-143; cfr. *Ant.* 13,171), aunque se separaron definitivamente de los asideos en tiempos de Juan Hircano (134-104; cfr. *Ant.* 13,288 y aquí pp. 377 s.).

Su nombre deriva al parecer del hebreo *pᵉrûšîm,* «separados»; es decir, separados probablemente de las masas ignorantes y toscas, el *'am hā'āreṣ.* Esta expresión, que en el periodo monárquico aludía a un grupo tradicionalista y favorable a la dinastía davídica en la sociedad judaíta (ver más arriba pp. 276 ss.), asumió en esta época un significado claramente negativo: ignorante, bato.

El elemento característico de los fariseos era la observancia escrupulosa de la Torá (ver más abajo pp. 387 ss.), sin ningún tipo de componendas. Se trataba de una actitud que seguía directamente las huellas de Nehemías y de Esdras (Beilner 1959, Sacchi* pp. 96 ss.), por lo que rechazaban cualquier contacto con paganos que no tuviese como finalidad su conversión. La Ley era observada escrupulosamente. El propio san Pablo recordará (Flp 3,5-6) sus orígenes fariseos y el celo con el que había observado en el pasado todas las normas.

En el plano doctrinal, sin embargo, eran mucho más posibilistas. En un primer momento al menos, no rechazaban el diálogo con los apocalípticos (ver más arriba pp. 358 ss.), aunque rechazaban gran parte de sus creencias. Para los fariseos, la escatología consistía en la observancia de la ley, pues sólo el pecado retrasa la venida del reinado de Dios (*Misná, Abot* 3,15). Pero no rechazaban *a priori* las doctrinas nuevas: la resurrección de los muertos, seguida del juicio universal, y

las nuevas ideas sobre angelología y demonología, elementos provenientes en parte precisamente de la apocalíptica, entraron a formar parte del caudal de su fe. Y junto a la Torá escrita, el Pentateuco, se empezó a desarrollar una Torá que iba recogiendo resúmenes de las discusiones, interpretaciones y actualizaciones, en previsión de las nuevas circunstancias de su aplicación. Se trata de los mismos elementos que, hacia el siglo II d.C., encontrarán su codificación definitiva en la Misná, y mucho más tarde en los tratados talmúdicos y en los comentarios. A esta actitud se refiere probablemente Jesús cuando los critica por anular la ley mediante su tradición (Mt 15,3 y paralelos).

Los fariseos, precisamente por su rigor (aunque también por su disponibilidad), eran seguidos por el pueblo, incluso se habían convertido en sus guías naturales espirituales y civiles, especialmente cuando las catástrofes del 67-74 y del 132-135 d.C. acabaron destruyendo el sacerdocio como clase social y desacreditando a los apocalípticos. Fueron de hecho los fariseos quienes pusieron a disposición del hebraísmo, en el momento de la destrucción del templo, tanto el canon de la Biblia hebrea cuanto la colección tradicional de normas exegéticas y éticas que permitían su lectura actualizada. Se puede decir con razón que sólo gracias a ellos logró sobrevivir Israel durante casi dos mil años de diáspora.

Las normas que presentaban al pueblo los fariseos pueden sintetizarse en un principio fundamental: no sólo el sacerdocio del templo, sino todo el pueblo de Dios tenía la obligación de ser «santo», en cuanto que, según Ex 19,6, todo Israel (no sólo una élite) era llamado «reino de sacerdotes, nación santa» (Neusner 1971, p. 671). Digámoslo con un texto talmúdico: «Mientras existía el templo, era el altar el que expiaba por Israel; ahora es la mesa de cada hombre la que expía por él» (Talmud babilónico, *Ber.* 55a), una alusión a la importancia cada vez mayor que iban asumiendo las normas alimenticias.

Su rechazo a dialogar con el paganismo podía conducir a posiciones de extrema intransigencia. Por otra parte, los fariseos siempre han rechazado cualquier forma de zelotismo (Roth 1962); su actitud ha sido generalmente pacifista, aunque nunca han dudado en participar en una guerra una vez que ha estallado el conflicto. En el contexto del movimiento asideo, estaban de parte de quienes querían dar fin a las hostilidades una vez conseguida la libertad religiosa (ver más arriba pp. 373 ss.). Esto no significa en modo alguno debilidad o desinterés por lo que sucedía en torno a ellos: su actitud valiente y crítica en relación con los miembros de la dinastía asmonea (más arriba

pp. 378 ss.) los llevó en ocasiones al martirio, a pesar de proclamar lo que consideraban que era la norma de conducta del pueblo de Dios.

Creían también en una forma de libre albedrío que no tenían dificultad de conciliar con la soberanía y la presciencia de Dios. Entre los fariseos hay que buscar probablemente el origen de la doctrina dualista de la naturaleza humana, en la que constantemente se enfrentan una «buena inclinación» y una «mala inclinación». Pero el hombre puede ayudar a la primera a vencer a la segunda mediante el estudio y la práctica de la Torá.

Es difícil, por tanto, aceptar desde el punto de vista histórico el juicio que el Nuevo Testamento parece querer dar casi globalmente sobre los fariseos: un juicio de hipocresía, en cuanto que fingían una piedad que no tenían, a pesar de mantener el control de las conciencias. Pero es interesante obervar que el Nuevo Testamento no es el único en lanzar contra ellos este tipo de acusaciones. Como hemos visto hace poco (pp. 378 s.), eran llamados por los esenios «los que buscan lo falso», mientras en otros textos aparecen como «maestros de hipocresía». Para los esenios la explicación resulta fácil. Los sectarios de Qumrán los acusaban de laxismo y veían su hipocresía en el hecho de que exigían mucho pero luego se contentaban con una observancia menos radical de los preceptos. Así, p.e., en la cuestión del repudio, el *Documento de Damasco* de esta secta (CD 4,20 ss.) toma al pie de la letra las palabras de Gn 1,27 para confirmar la indisolubilidad incondicional del matrimonio, y una posición prácticamente igual es la asumida por Jesús según Mc 10,2-9 y Mt 19,3-8 (y en la misma línea las actuales iglesias cristianas que rechazan las nuevas nupcias de los divorciados). Los fariseos eran en cambio mucho más posibilistas, de tal modo que llegaron a formarse dos escuelas: una rígida y otra más moderada. La polémica antifarisaica en el Nuevo Testamento debe ser contemplada, al menos en su origen, en el contexto de discusiones, de debates y probablemente también de polémicas, *siempre en el seno del hebraísmo* (del que todavía formaban parte los discípulos y el propio Jesús), entre los fariseos y sus adversarios: saduceos, esenios y pronto la iglesia cristiana naciente. Más tarde, la iglesia primitiva y, siguiendo sus huellas, la iglesia antigua, instrumentalizaron estos elementos en clave no sólo antifarisaica, sino antihebrea en general, función que nunca habían tenido originalmente.

Próximos a los fariseos, si no idénticos, eran los llamados «escribas» y los «doctores» o «maestros de la ley».

*d*) Los *esenios* son otro grupo que hemos empezado a conocer en profundidad sólo a partir de 1947, a raíz del descubrimiento de los documentos del Mar Muerto.

A causa de su retirada de la vida pública y de su existencia (al menos por lo que respecta al grupo normativo) basada en formas prácticamente monásticas, muy poco sabíamos de ellos aparte de lo que nos cuentan Flavio Josefo, Filón de Alejandría y algunos autores clásicos: datos frecuentemente teñidos de reflexiones de tipo moral y edificante, tendentes a describir la secta como una comunidad ejemplar por sus virtudes.

Organizados en parte como movimiento que podríamos llamar «monástico», los esenios vivían en una comunidad de célibes situada junto a la orilla noroccidental del Mar Muerto, en Qumrán (coord. 194-128). Otros, que no practicaban el celibato, vivían en sus lugares habituales de residencia, aunque hacían frecuentes peregrinaciones al «convento».

Hay que rastrear el origen de la secta entre los saduceos que decidieron unirse a los asideos para evitar componendas con el helenismo. Como fecha, suele pensarse generalmente en la mitad del siglo II a.C., es decir, en tiempos de Alejandro Balas (150-145) y de Jonatán Macabeo (160-143). Este origen saduceo, unido a su rigorismo, explica su oposición a los fariseos. También ellos parecen haber sido sustancialmente pacifistas, si bien desarrollaron una notable agresividad en el ámbito doctrinal (luchas apocalípticas finales entre los «hijos de la luz» y los «hijos de las tinieblas») y verbal. Otros particulares en Soggin 1978 (ver bibliografía).

*e) Constantes de pensamiento.* A pesar de esta diversidad de tendencias y de orientaciones, existen en el hebraísmo de entonces algunas constantes.

Ante todo, hemos de liberarnos del prejuicio de pensar en un hebraísmo doctrinalmente fosilizado y éticamente sometido a una observancia legalista y fría de la letra muerta, al margen de los auténticos e importantes problemas. No hemos de pensar en un hebraísmo que habría acabado su propia misión y que sólo esperaba ser sustituido por un movimiento que hubiese recogido sus principios más válidos[8]. Tal

8. Así piensa actualmente G. Garbini, *Il sangue dell'inocente*, en *Atti della settimana di studi «Sangue e antropologia biblica nella letteratura cristiana»* (III encuentro sobre la «Sangre»), Roma 1982, I, 513-524, donde atribuye tal doctrina a Jesús, quien «declara el fracaso moral e ideológico del hebraísmo y del Antiguo Testamento que lo representa». Son opiniones difundidas todavía en Italia.

parece ser la visión del hebraísmo que a veces nos ofrece la iglesia primitiva, que ha pasado a formar parte del juicio transmitido por la tradición cristiana sobre el hebraísmo y sus valores. ¿Quién no recuerda en la iconografía medieval la imagen de la sinagoga, representada por una mujer fea con los ojos vendados, y la de la iglesia, representada por una mujer hermosa con los ojos descubiertos? Para acabar con esta imagen baste recordar la presteza con que miles de hebreos tomaban las armas para defender su fe y el ejercicio del culto, o su disponibilidad al martirio desde la época de los Macabeos hasta la de Bar Kokbá; e incluso el atractivo que ha suscitado el hebraísmo en amplios sectores del mundo pagano, atractivo que se expresaba en numerosas conversiones al judaísmo (ver más arriba pp. 365 s.). Paradójicamente, parece que el Nuevo Testamento está en el origen de esta imagen negativa; pero, como hemos visto hace poco, la mayor parte de las veces sólo se hace eco de debates y discusiones internas, siempre entre hebreos; otras veces se trata de textos que no polemizan en modo alguno con el hebraísmo, sino con las exigencias impuestas por los judeo-cristianos, que pretendían que se pasase a través de las normas hebreas para poder ser miembros de la iglesia cristiana. Por lo demás, como hemos visto, el hebraísmo de entonces tenía multitud de matices, que iban del rigorismo extremo al laxismo, del exclusivismo respecto a otros pueblos a la misión y al proselitismo, de la cerrazón más absoluta a la apertura.

Si prescindimos por un momento de los grupos más rígidos (p.e. el del Mar Muerto), está claro que el hebreo observante no se manifestaba angustiado lo más mínimo por una casuística de preceptos y de prohibiciones, sino que llevaba una vida fundada en la certeza de cumplir la voluntad divina, y que hacía todo lo posible por llevar a cabo su misión; sabía aceptar los dones de la gracia divina (y la Torá es el principal), tratando de responder a ellos de la forma menos inadecuada, convencido de que la obediencia a la voluntad divina es la mejor manera de crear una sociedad más justa, dispuesto a aceptar incluso el martirio en cuanto la fe choque o entre en conflicto con las exigencias de otros poderes, incluidos los públicos. En otras palabras, lo que para Pablo constituye el conflicto entre «la ley» y «el evangelio», parece estar resuelto en el hebraísmo en el sentido de que la Torá es «evangelio», en cuanto que permite realizar en la tierra la voluntad divina.

Tras el ejemplo ofrecido hace poco (ver p. 385) del matrimonio y del repudio, quisiera presentar el de la observancia sabática, uno de los que más discusiones provocaron en el Nuevo Testamento.

Creo que no es necesario advertir que una ley que exige la interrupción del trabajo y, por tanto, de la producción durante una séptima parte de la semana es una ley no sólo religiosa, sino social. Tal norma preveía que todos, hebreos y no-hebreos, libres y esclavos, hombres, mujeres y animales, interrumpiesen cualquier clase de actividad durante poco más de veinticuatro horas. En la empresa de tipo familiar-patriarcal, también el que no trabajaba debía ser mantenido, aunque no produjese nada ese día. Y este carácter explica también por qué hubo intentos de violar esta ley, intentos de los que da testimonio indirecto la casuística del Decálogo (Ex 20,8-11 // Dt 5,12-15). Como hemos visto, también los asideos en un primer momento (ver más arriba pp. 371 s.) se encontraron ante un dilema: o violar el sábado para combatir o dejarse matar ese día por el enemigo, que no entendía de tales escrúpulos (1 Mac 2,32-38, cfr. 2 Mac 6,10-11). Es interesante observar que la mayoría de los autores clásicos ignora absolutamente el carácter de la observancia sabática cuando hablan de ella. Son frecuentes las explicaciones que achacan tal norma a la pereza del pueblo hebreo, explicaciones que por otra parte manifiestan el más absoluto desinterés por los evidentes elementos sociales que comporta (¿cómo podían entenderlo aquellos teólogos?).

Como podemos comprender, el tema fue discutido durante mucho tiempo, a veces violentamente, hasta que pudo ser resuelto con una serie de normas. De estos debates encontramos un eco en el Nuevo Testamento, cuyos textos han de ser leídos evidentemente desde esta perspectiva. En la Misná (*Yômā'* 8,6) leemos: «Cualquier caso de peligro de vida hace lícita la violación del sábado». En la sección siguiente (8,7) se cita el ejemplo de un edificio derruido: sólo con que se sospeche que alguien pueda encontrarse bajo las ruinas, habrá que proceder a desescombrar aunque sea sábado. También en la Tosefta *Sab.* 5,22: «... Pero, si hay peligro de vida, no hay nada más serio que ese peligro...». Es lícito, por tanto, prestar ayuda a una comadrona en sábado (*Sab.* 18,3); encender o apagar la luz por temor a agresiones humanas o demoníacas, o por ayudar a descansar a un enfermo, pero no por ahorrar aceite o mecha (*Sab.* 2,5). Rabí Aqiba, torturado por los romanos el año 132 d.C., establecía que no es lícito violar el sábado para hacer cosas que se podían haber hecho la víspera; pero no existe violación cuando no se dé esa posibilidad (*Sab.* 19,1). Porque «el sábado ha sido dado a vosotros, no sois vosotros los que habéis sido dados al sábado» (*Mekilta* a Ex 31,13; cfr. Jesús en Mc 2,27).

Bien distinta aparece en cambio la actitud de los esenios debido a sus planteamientos rigoristas: el *Documento de Damasco* (11,13-16)

prohíbe ayudar a un animal a parir en sábado, o sacarlo de un foso o de un pozo con cualquier medio[9]. Donde Jesús parece ir más allá de sus contemporáneos es cuando amplía el criterio del peligro de muerte a la curación de un enfermo, que de por sí puede hacerse cualquier otro día de la semana. Es éste un criterio no recibido por la tradición hebrea. Resulta, pues, evidente que está fuera de lugar hablar de legalismo en un contexto como éste, dado que toda la cuestión, ligada como está también a la producción, es mucho más compleja. En todo caso, se puede hablar paradójicamente del legalismo de quien no se cansaba de encontrar pretextos para pasar por alto la única ley social existente en la antigüedad.

La Escritura es un elemento que determina a fondo la piedad hebrea de la época y de las épocas sucesivas. No sabemos si (y hasta qué punto) estaba ya más o menos completada en la forma y las dimensiones en que la conocemos. Desde luego existía ya el Pentateuco, y ciertamente una buena parte de los Profetas y de los Salmos. Y el Pentateuco, la Torá por excelencia, gozaba ciertamente, como siempre ha gozado, del máximo prestigio, de la máxima canonicidad.

Pero el término *tôrāh,* traducido con frecuencia como «ley» por haberse convertido también en ley del Estado a partir de Esdras (ver más arriba p. 345), deriva de una raíz que significa «enseñar», «adoctrinar», por lo que debe ser entendida simplemente como «enseñanza», «adoctrinamiento» (por excelencia). A este propósito es evidente el uso que tiene este término en el Salterio. En los salmos 19,8; 37,31; 119,97 equivale a lo que hoy llamaríamos «Palabra de Dios» en el sentido de Sagrada Escritura. También en Sal 1,1 el «justo» (a diferencia del impío) «medita día y noche» no una «ley», sino la Palabra divina. El término tiene, pues, distintos significados: «Palabra de Dios», Pentateuco o ley del Estado, a tenor del contexto y del uso que se haga de él.

*f) Leyes alimenticias.* En esta época empieza a estar ampliamente documentada la práctica de las leyes alimenticias, un elemento constitutivo (ver más arriba pp. 384 s.) de la praxis de los fariseos, que pretendía conservar la mesa pura, especialmente tras la caída del tem-

9. Soggin 1978, 135; F. Michelini, *I manoscritti del mar Morto,* Bari 1967, 134, propone una traducción distinta, que autoriza en cambio la salvación de un ser humano en este caso; pero el contexto, totalmente negativo, sugiere traducir el conjunto de forma negativa.

plo. En Dn 1,8 ss. el protagonista y sus amigos, deportados a la corte de Babilonia, tienen sumo cuidado en no contaminarse comiendo los alimentos de la mesa del rey puestos a su disposición. Prefieren una alimentación vegetariana y beber sólo agua. El problema aquí no es sólo el de la carne de animales puros (aptos para el consumo) y de animales impuros (cuya ingestión estaba prohibida), sino el de la forma ritual de matarlos, que en la corte de Babilonia no se practicaba. Pero Daniel y sus compañeros tampoco quisieron beber vino, señal de que éste no era ritualmente puro. Podemos ver Tob 1,10-12, donde todos los deportados comen alimentos paganos, mientras que el héroe y la familia se atienen a las reglas de pureza alimenticias. En Jud 10,5 el pan es puro, es decir, confeccionado según las normas rabínicas.

# Capítulo XIV
# BAJO LOS ROMANOS

## 1. Guerras civiles

El comienzo de la dominación romana en la región coincide con la guerra civil entre Pompeyo y César, un acontecimiento que sólo marginalmente afectó a Palestina. De todos modos, comienza un periodo más bien inestable. Las fuentes son esencialmente Flavio Josefo, *Ant.* 14-20 (hasta el 67 d.C.) y *Bell.*, aunque el autor se inclina por la apología personal y por el elogio general de la causa hebrea. En cualquier caso, existe un relativo acuerdo entre los estudiosos de que, cuanto es inexacto en Josefo sobre este tema, lo es más por omisión de los hechos que por una consciente distorsión de los mismos.

Aprovechando los desórdenes, Aristóbulo trató varias veces de recuperar el trono, y en una ocasión consiguió huir de la prisión romana. Finalmente llegó la paz y, con la victoria de César, Hircano fue confirmado como sumo sacerdote y etnarca, mientras que Antípatro fue nombrado procurador de Judea. Aparte de las tradiciones transmitidas por Flavio Josefo, contamos para el periodo romano con los textos de Tácito: las *Historiae* y los *Annales*, reproducidos en Stern* 2,273-294.

*a) Herodes.* Antípatro, que como hemos visto había sido el auténtico vencedor del enfrentamiento entre Hircano y Aristóbulo, lo primero que hizo fue asociar al gobierno a sus propios hijos, situándolos en posición de poder. Fasael, el mayor, se convirtió en comandante de la región militar de Jerusalén, cuyas fortificaciones hizo restaurar; Herodes, el menor, recibió el mando de la región militar del norte, a pesar de su juventud. Ambos supieron distinguirse por su brillantez, su dinamismo y su capacidad, especialmente Herodes, que consiguió liberar Galilea de las bandas que se habían formado allí durante los desórdenes. A pesar de todo, el pueblo no estaba con ellos por ser de origen extranjero (los idumeos de la Judea meridional habían sido convertidos

a la fuerza y obligados a circuncidarse por Juan Hircano, ver más arriba pp. 377 s.) y también por su arbitrariedad y violencia. En cualquier caso, así es como entró Herodes en la política y asumió por vez primera una función importante.

*b*) A la muerte de César (44 a.C.) estalló la segunda guerra civil. Antípatro, que había sido partidario de César, se encontró de pronto bajo Casio, gobernador de Siria, e inmediatamente se puso de su parte. Pero fue asesinado el año 43 a.C. Herodes, tras vengar la muerte de su padre, le sucedió en el trono a pesar de ser el hijo menor. Supo moverse con habilidad entre Casio y Antonio, y de este último obtuvo para sí y para el hermano la etnarquía de Judea. A Hircano sólo le quedaba el sumo sacerdocio.

## 2. **Herodes rey**

Durante la invasión de los partos el año 40 a.C., Antígono, hijo de Aristóbulo, pudo recuperar por poco tiempo el trono paterno y consiguió conservarlo incluso cuando los romanos reconquistaron el país el año 39 a.C. Pero Herodes, que se había refugiado en Roma y había obtenido de Antonio y Octavio el título de rey, regresó apoyado en la protección de los dos triunviros y, con la ayuda de las tropas romanas, no tuvo dificultad en recuperar su territorio, comprendida Jerusalén, que cayó tras breve asedio. El año 37 Herodes mandó asesinar a Antígono, que se había refugiado en Antioquía. Al mismo tiempos se casaba con Mariamme, hermana de Antígono y última heredera, por tanto, al trono asmoneo. Así adquiría Herodes cierta legitimidad dinástica.

*a*) Herodes, cuya habilidad se había puesto de manifiesto a la muerte de César, confirmó su capacidad moviéndose hábilmente entre Antonio y Octavio. Respecto a las relaciones con Roma, su criterio era el de no dejarse nunca envolver directamente en las luchas por el poder, sino encontrarse en el momento adecuado siempre del lado del vencedor, nunca del vencido. El año 32 a.C. se declaró de nuevo la lucha entre Antonio y Octavio. Herodes se inclinó por el primero, pero sin participar activamente en la guerra. Tras la batalla de Azio (31 a.C.) se pasó al otro bando, sometiéndose personalmente a Octavio mientras éste se hallaba en Rodas (30 a.C.). Pero antes tomó la decisión de matar a Hircano y meter en prisión a Mariamme y a la madre de ésta, dando ódenes de matarlas en caso de que no regresara de su misión. Condujo su defensa ante Octavio con discreción y habilidad: reconoció

abiertamente haber estado de parte de Antonio y consiguió convencer al romano no sólo de que le confirmara en sus cargos, sino incluso de que le confiara otros territorios (entre ellos Samaría y Perea, la región al este de Tiberíades).

*b*) El año 29 a.C. dio la orden de matar a la suegra y a su mujer Mariamme, y más tarde (12/11 a.C.) a los dos hijos tenidos con ella: Alejandro y Aristóbulo. Poco antes de su muerte hizo matar a un tercero: Antípatro. Los fariseos y sus discípulos fueron duramente perseguidos por él. Murió el año 4 a.C., víctima de una grave enfermedad.

*c*) Poco antes de su muerte, el evangelio de Mateo hace nacer en Belén a Jesús de Nazaret, que la iglesia naciente proclamó tras su muerte el Mesías esperado por Israel, el rey davídico que debía liberar al pueblo de Dios de sus opresores e instaurar el reino de Dios en la tierra (en hebreo *māšîᵃḥ,* griego Χριστός, «Ungido», título de los reyes de Judá y más tarde del sumo sacerdote). El nacimiento de Jesús es relacionado por Mt 2,16-18 con la llamada «matanza de los inocentes», un episodio completamente legendario, pero que demuestra lo que la opinión popular creía que era capaz de hacer Herodes.

*d*) Es posible (y no pocos autores lo toman en serio) que Herodes no estuviera completamente sano desde el punto de vista psicológico, que padeciese graves manías persecutorias y complejos de inferioridad. Este último elemento parece haber sido importante especialmente en las relaciones con su amadísima y odiada Mariamme, que por lo demás hacía todo lo posible por poner de relieve su origen real y el linaje plebeyo del marido. Las manías persecutorias debieron de haberle afligido durante toda su vida, haciéndole ver complós y traiciones en todos lados, incluso entre sus familiares más cercanos.

*e*) Como ya hemos visto, era habilísimo en política exterior, pero no lo era menos en el gobierno del propio país. Optimo administrador, supo utilizar el dinero del Estado en algunas construcciones notables y otras obras públicas. Hizo reconstruir el templo de Jerusalén, agrandándolo notablemente (lo que hoy se llama «muro occidental» o «muro de las lamentaciones» no es otra cosa que el muro que sostiene el monte del templo). Al lado norte de éste edificó una fortaleza a la que dio el nombre de Antonia en memoria de su protector. Sus restos se ven actualmente al comienzo de la Via Dolorosa, en el convento franciscano de la Flagelación y en el de las hermanas de Notre Dame de Sión. Fueron varios los palacios edificados por él: el Herodion, al sureste de Belén (coord. 173-119), y Masada, junto a la ribera occidental del Mar Muerto (coord. 183-080), y otros más, también en Transjordania. En

Masada es posible que el edificio redondo situado en la terraza intermedia, cuyas funciones nunca han sido adecuadamente explicadas, fuese la tumba de Mariamme[1]. En honor de Augusto restauró primero Samaría, a la que llamó Sebaste (es decir, Augusta), y a continuación mandó construir el puerto de Cesarea, pocos kilómetros al sur del Carmelo (coord. 140-212). Hizo edificar algunas fortalezas y renovó la puerta occidental de Jerusalén, dotándola de tres torres, llamadas respectivamente Fasael (en honor de su hermano), Mariamme (en honor de su esposa) e Hípico (en honor de un amigo), y allí edificó su propio palacio. Las torres existen todavía hoy, y fueron incorporadas a la fortaleza turca de la puerta de Jafa, reconstruida, junto con las murallas, por Suleimán II el Magnífico en el siglo XVI. Con la administración de Herodes el país fue próspero como nunca lo había sido y casi no conoció la desocupación. Pero lo que podríamos llamar el «buen gobierno» de Herodes no bastó para granjearle las simpatías de los gobernados, que seguían viendo en él a un extranjero, y además de carácter violento y cruel.

### 3. **Administración romana**

A la muerte de Herodes, del 4 a.C. al 6 d.C., el país pasó por una década caótica. Durante un breve tiempo reinó Arquelao, hijo de Herodes, pero la región fue testigo de diversas revueltas: contra los herodianos, contra los romanos o contra ambos grupos a la vez. Todas fueron ahogadas en sangre.

*a*) El año 6 d.C. Judea pasó a depender directamente de la administración romana y fue gobernada por procuradores, con el breve interregno del «rey» Agripa I (41-44 d.C.), hijo de Aristóbulo IV, el segundo hijo de Herodes y Mariamme, que su padre mandó asesinar junto con su hermano Alejandro. Transjordania, Perea y Galilea continuaron bajo el mandato de los sucesores de Herodes.

*b*) La administración romana, la forma de gobierno que en un primer momento habían solicitado los propios judaítas (cansados como estaban de los Asmoneos y de Herodes), pronto se reveló gravosa y turbada con frecuencia por algunas circunstancias odiosas.

---

1. Cfr. A. Schalit, *Das Problem des Rundbaus auf der mittleren Terrasse des Nordpalastes des Herodes auf dem Berge Masada:* Theokratia 2 (1970-72) 45-80.

*c*) Es cierto que, desde el punto de vista religioso, el hebraísmo seguía gozando de su tradicional autonomía, y el etnarca, título del sumo sacerdote, tenía amplios poderes también en el ámbito civil. Roma respetaba el culto hebreo, en el que nunca interfería; pero la mayoría de las veces se trataba de un respeto puramente formal, que no libraba a los judaítas de actos y ceremonias que ellos consideraban provocadores, p.e. la erección de estatuas dedicadas a los emperadores o los desfiles con insignias militares, todas ellas relacionadas con alguna divinidad. Un desfile de estas características fue patrocinado por Poncio Pilato al comienzo de su gobierno, el año 27 d.C. (cfr. *Ant*. 18,60 ss. y *Bell*. 2,175 ss.). Pilato fue, contrariamente a la presentación que hacen de él los evangelios (donde aparece como un hombre honesto, aunque no muy valiente e inteligente), un personaje cruel y rapaz, uno de los peores procuradores que tuvo nunca el país. Por otra parte, el desprecio de los romanos por el culto hebreo era a duras penas disimulado. Podemos recordar la frase de Tácito citada en p. 381 sobre el aniconismo del culto.

Por otra parte, los procuradores romanos eran personas que no sabían nada del culto hebreo ni se interesaban por él, y que ejercían sus funciones de manera autoritaria y, por tanto, represiva. Añadamos a esto que a menudo eran venales y corruptos, preocupados más por el propio enriquecimiento que por el bien público, y tendremos un cuadro completo de la situación.

*d*) Esto explica el estado casi endémico de desórdenes, que con frecuencia desembocaban en claras rebeliones, sobre todo a partir de la muerte de Herodes. Y, como ocurre con frecuencia en situaciones del género, resulta difícil decir cuándo nos encontramos ante rebeliones de tipo político y cuándo ante formas más o menos claras de bandolerismo. En cualquier caso, hubo de nuevo grupos que se echaron al monte y empezaron a surgir otra vez movimientos de resistencia armada. Conocemos el caso de un tal Judas de Galilea, que apareció también por Judea el año 6/7 d.C. predicando la rebelión contra el censo ordenado por los romanos por razones fiscales. Se trata del mismo censo del que nos habla Lc 2,1-5, que pone en relación con el gobernador de Siria P. Sulpicio Quirino. No sabemos por qué Lucas lo conecta con el nacimiento de Jesús, que, según el texto de Mateo, debió de tener lugar una década antes, dado que Herodes vivía todavía (Leaney* 638). A Judas el Galileo se unieron también algunos fariseos. Judas es mencionado también por Gamaliel en Hch 5,37. Finalmente fue asesinado y sofocada la revuelta, pero de ella nacieron los zelotas (arameo *qanānā'*, de la raíz *qinnā'*, «ser celoso de», de donde «com-

prometerse con una causa»). Los zelotas están bien documentados en el Nuevo Testamento: en Mt 10,4 // Mc 3,18 un Simón llamado erróneamente «Cananeo» pertenece incluso al grupo de los Doce; pero Lc 6,15, el otro paso paralelo de los sinópticos, dice justamente «Simón el zelota». De los zelotas salieron más tarde los sicarios, que, armados de una especie de puñal (*sica*), llevaban a cabo acciones individuales de terrorismo contra los romanos o contra los hebreos considerados colaboracionistas. Tal vez el nombre de Judas Iscariote, el discípulo que traicionó a Jesús, presente en su segundo elemento una corrupción de «sicario». Flavio Josefo (*Ant.* 18,1 ss.) menciona a los zelotas junto con saduceos, fariseos y esenios, por lo que debieron de ser numerosos y constituir un grupo con características propias. Es posible que Barrabás, el asesino indultado por Pilato en lugar de Jesús a petición de la muchedumbre, hubiese sido en realidad un zelota o incluso un sicario, y por esto fuese mirado con cierta simpatía por la gente.

*e*) El mismo Jesús, del que sólo nos ocuparemos aquí de paso (pertenece a la historia de la iglesia más que a la de Israel), fue denunciado por las autoridades hebreas ante el procurador romano (tras un proceso cuya descripción en los evangelios está llena de inexactitudes, a veces incluso de cosas absurdas, por lo que difícilmente se remonta a una tradición auténtica[2]) como agitador social, tras haber predicado de forma itinerante durante breve tiempo (especialmente en Galilea y los alrededores del lago de Tiberíades) y llegar a Jerusalén con sus discípulos para hacer valer sus pretensiones mesiánicas, que le abrieron el camino entre las masas. Es difícil decir qué le llevó exactamente a la ruptura con casi todas las autoridades hebreas, primero con los fariseos y después con los saduceos en el templo. Una explicación posible podría ser que, en su predicación, se dirigía principalmente al *'am hā'āreṣ* despreciado por los demás grupos, que los tenían por toscos e ignorantes (ver más arriba p. 383), al tiempo que no ahorraba duras críticas contra los grupos dirigentes. La dificultad principal está en que las únicas fuentes de que disponemos son los textos de los evangelios sinópticos, que casi nunca tienen una perspectiva histórico-biográfica[3], por lo que deben ser utilizados con la mayor

2. Sobre el proceso de Jesús ver, entre otros, P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlín 1961 y P.-G. Antonini, *Processo e condanna di Gesù*, Turín 1982.

3. El gran mérito de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga 1913, ha sido demostrar que los evangelios sinópticos, por no hablar de los otros escritos del Nuevo Testamento, son inadecuados para escribir una «vida de Jesús».

cautela. Por parte hebrea tenemos en cambio poquísimo, casi nada: una breve alusión de Flavio Josefo (*Ant.* 20,200), pues un texto mucho más amplio (18,63 s.) es considerado una interpolación cristiana posterior con fines apologéticos. El silencio de las fuentes rabínicas más antiguas es absoluto[4]. Por tanto, es verosímil pensar que la predicación de Jesús, lejos de haber tenido el eco que le atribuyen los evangelios (y que en cambio sí tuvo en el ámbito de la formación de la primera comunidad cristiana), pasó prácticamente desapercibida para le hebraísmo de la época, lo mismo que su obra, que de hecho competía con la de otros muchos predicadores y «profetas». Además tuvo lugar en una región periférica, habitada por una población mixta hebrea y pagana, y tenida por tanto en poca consideración por los rabinos y los sabios hebreos de entonces. No parece, pues, aceptable en el plano histórico (aparte de ser dudosa en el teológico) la afirmación implícita en el título del apartado 34 de la *Historia* de Noth*: «El rechazo del Cristo».

*f*) Las fuentes mencionan abundantes incidentes entre los romanos y los judaítas, todos por motivos religiosos. Una vez se dio el caso (año 41 d.C.) de que los romanos intentaron colocar una imagen del emperador en el templo, quizá sin intención de ofender, y menos de provocar, a los hebreos, pues era una costumbre generalmente difundida entre los paganos. En otra ocasión, en el curso de una represalia contra un poblado en cuyos alrededores había sido atacada una patrulla romana, los rollos de la Torá de la sinagoga local fueron tratados con poco respeto. Los ejemplos se podrían multiplicar. Para ellos remito al estudio de Leaney* 644 ss.

## 4. Ruptura y revolución

Una cosa parece segura: dada la situación que se había ido fraguando, bastaba cualquier pretexto para que las revueltas locales degenerasen en sublevación general, algo parecido a lo ocurrido en la época de los Macabeos con Antíoco IV.

---

Por lo demás, este intento siempre ha sido reemprendido por autores que aparentemente no están al corriente de los estudios de Schweitzer.

4. J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978. Se trata, por ahora, del estudio definitivo sobre el tema. Para algunas críticas, ver la recensión de D. Goldberg: JQR 73 (1982-83) 78-86.

La ocasión fue favorecida por algunas acciones patrocinadas por el procurador Gesio Floro el año 67 d.C. Fue éste probablemente el más corrupto de los funcionarios enviados por Roma. Incluso es posible (la eventualidad es admitida por no pocos autores) que Gesio provocase los incidentes intencionadamente, para poder esconder tras las medidas punitivas las propias malversaciones. Desgraciadamente nos vemos obligados a servirnos exclusivamente de la única fuente disponible, los escritos de Flavio Josefo, claramente favorables a la causa hebrea. Nos faltan noticias por parte romana, una parte que también debería ser escuchada. Por otro lado es bien conocida la corrupción del sistema administrativo romano, por lo que la actitud de Gesio no tiene nada de extraordinario; extraordinarias fueron eventualmente las consecuencias, no sólo para Israel, sino también para Roma. Para los zelotas se trataba evidentemente de la ocasión que esperaban desde hacía años.

*a) Orígenes y causas.* Naturalmente, una revuelta de aquellas dimensiones no empezó por un solo hecho aislado. Desde hacía algunos años ya habían menudeado en las localidades de población mixta tensiones entre hebreos y paganos. Por ejemplo, en Cesarea, sede del procurador romano, el elemento hebreo y el no-hebreo se habían mirado mal durante años y continuamente habían estallado incidentes menores. Hasta que los hebreos, para poner fin a las continuas provocaciones, decidieron abandonar en masa la ciudad, llevándose consigo los rollos de las Sagradas Escrituras y los objetos pertenecientes al culto sinagogal. Poco después, en mayo del 67, Gesio hizo retirar del tesoro del templo la notable suma de 17 talentos.

La respuesta de Jerusalén no se hizo esperar, y no fue precisamente diplomática o al menos administrativamente correcta: el procurador fue abucheado e insultado en público. En represalia, Gesio concedió a las tropas un barrio para que lo saqueasen; y las tropas aprovecharon la ocasión para pasar a cuchillo y a fuego un sector de la ciudad santa. Después el procurador exigió que la población tributase un recibimiento triunfal a dos cohortes llegadas de Cesarea. El sumo sacerdote, junto con buena parte del sacerdocio saduceo y de los fariseos, exhortó al pueblo a que cediese; pero, cuando las dos cohortes no respondieron al saludo de la muchedumbre, ésta se enfrentó de nuevo con el procurador, al tiempo que los soldados tomaban las armas. Entonces los jerosolimitanos ocuparon el templo y cortaron las comunicaciones entre éste y la torre Antonia. En vano trataron de intervenir Agripa II y su mujer. (Este Agripa era hijo de Agripa I, al que los romanos, para compensarle la pérdida de Judea, que había pasado a depender de la administración del procurador, le habían concedido territorios perte-

necientes antes a Herodes en Transjordania y en el Líbano, aunque seguía residiendo la mayor parte del tiempo en Jerusalén, donde había obtenido el derecho a nombrar al sumo sacerdote.) El pueblo, que seguramente había estado dispuesto a hacer concesiones, decidió no someterse ya a Gesio Floro. Pero los medios para proceder por vía administrativa o judicial contra el procurador debían de ser exiguos o incluso inexistentes.

*b) Primeras operaciones bélicas.* Entre tanto, los zelotas habían comenzado a ocupar las distintas fortalezas de Herodes, todas más o menos desguarnecidas, llegando a capturar un considerable número de armas y equipos. Se adueñaron del palacio-fortaleza de Masada y del Herodion (ver más arriba p. 393), así como de otros palacios y fortalezas en el valle del Jordán y en Transjordania. Al mismo tiempo, Eleazar, hijo del sumo sacerdote, ocupaba el templo. El sacrificio por el emperador, que había comenzado con Esdras (más arriba p. 345), fue suspendido, y se prohibieron los sacrificios por cuenta de extranjeros.

En vano hizo la observación el sumo sacerdote de que se trataba de costumbres pluriseculares; e inútilmente trató de sofocar la rebelión desde dentro, secundado por buena parte de los sacerdotes y de los fariseos. Parece ser que la clase dirigente israelita siempre había tenido conciencia de la imposibilidad de conseguir la victoria en caso de un enfrentamiento directo con Roma. Pero las tropas enviadas por Agripa II fueron insuficientes para sofocar la revuelta popular, de modo que los rebeldes pronto se hicieron dueños de la situación: consiguieron apoderarse de la ciudad, incluidos el templo y la torre Antonia. La ruptura con Roma, que los responsables habían tratado de evitar a toda costa, quedaba así sancionada formalmente. Como observa Noth* 390, «sólo quedaba luchar a vida o muerte».

El sumo sacerdote que se oponía a las hostilidades fue asesinado, y el palacio de Herodes de la puerta occidental y el de los Asmoneos fueron incendiados. Una cohorte romana que se había atrincherado en el primero y había obtenido un salvoconducto para abandonar la ciudad, fue masacrada. Desórdenes análogos estallaron en todos los grandes centros y fueron en general favorables a los insurrectos. Sólo en Cesarea, en Escitópolis (ex *bêt š$^{e}$'ān*), en Tolemaida (ex Akko/Acre) y en Ascalón se hicieron fuertes los paganos. Incluso en la lejana Alejandría egipcia estallaron graves desórdenes entre los dos grupos.

*c) Derrota romana.* Este mismo año C. Cestio Galo, legado romano en Siria, viendo que el movimiento asumía progresivamente caracte-

rísticas de una sublevación general contra Roma, se dirigió hacia el sur con una legión. Consiguió ocupar sin mayores dificultades toda la costa, en cuyas ciudades el elemento pagano había prevalecido sobre el hebreo. A continuación se dirigió hacia Jerusalén y acampó en el monte Scopus (coord. 173-134, la colina situada a E-NE de la ciudad, sede de la Universidad Hebrea desde 1925). Sin embargo, pronto se dio cuenta que sus tropas no iban a ser suficientes para reducir a una ciudad bien fortificada y defendida con uñas y dientes, y decidió retirarse. Pero las tropas cayeron en una emboscada cerca de Bet Jorón (actual *bēt 'ūr*, coord. 160-143) y fueron machacadas; los supervivientes hubieron de darse a la fuga, abandonando gran parte de las armas y de los equipos.

Los zelotas se hicieron dueños de la situación, y los moderados ya habían perdido toda esperanza en una solución negociada. Los dirigentes empezaron, pues, a organizar la defensa, y muchos de los moderados, una vez estallado el conflicto, se unieron a los combatientes. Como puede imaginarse, la organización dejó casi siempre mucho que desear. Era imposible convertir a los indisciplinados zelotas en soldados, e imposible también coordinar la producción y los esfuerzos comunes entre una población que en algunas regiones era mixta y, en parte, ni siquiera filojudaíta y antirromana. Pero la rebelión ya había emprendido un camino sin retorno; se habían rechazado todas las alternativas. Faltaban, en cambio, las armas, los equipos, la instrucción militar, los oficiales cualificados, la técnica.

El país fue dividido en distritos militares y Galilea confiada al mando de un tal José hijo de Matatías, que más tarde sería el historiador Flavio Josefo. Era José un hombre moderado, que no había perdido la esperanza de llegar a alguna forma de compromiso con Roma, vista la absoluta improbabilidad de una victoria. Su actitud posibilista hubo de soportar algunos actos de prepotencia por parte de los zelotas. En otras palabras, el país había llegado a una forma de polarización de la vida política nacional que recordaba mucho la existente poco antes de la revuelta de los Macabeos. Sólo que entonces se trataba de hebreos fieles a la Torá y de hebreos helenistas, mientras que ahora eran todos contra Roma. Pero existían dos grupos: los que, conscientes de la imposibilidad de una victoria, buscaban una forma de compromiso, y los que confiaban en el propio valor y en la fuerza de las armas.

*d) Discordias entre los rebeldes.* Desgraciadamente para los rebeldes, estas divisiones se manifestaron pronto en auténticas luchas intestinas durante los periodos de calma, periodos que podrían haber servido para reforzar los efectivos o para llegar a un acuerdo con los

romanos. Las discordias supusieron desde el principio una pesada hipoteca sobre la empresa revolucionaria, cuyas posibilidades de victoria eran, como hemos visto, escasas.

*e) Expedición de Vespasiano.* Dadas las dimensiones que ya había adquirido la revuelta, Nerón decidió lanzar un ataque masivo. Envió a Palestina a uno de sus mejores generales, T. Flavio Vespasiano, que en el 43-44 se había distinguido como comandante durante la invasión de Bretaña. Vespasiano, obrando con habilidad, consiguió reconquistar pronto una buena parte del país, especialmente las regiones de población mixta: Galilea, el norte de Transjordania y la llanura del Esdrelón. Los revoltosos quedaron atrincherados en la pequeña Judea. Fue en esta ocasión cuando Josefo cayó prisionero y se pasó al enemigo, adoptando el nombre de Flavio en honor de su protector romano.

Siguieron meses de relativa calma para los rebeldes. Vespasiano no tenía prisa, en espera de lo que podría ocurrir en Roma, donde, tras el asesinato de Nerón, se sucedieron en el trono Galba, Otón y Vitelio, todos elegidos por el ejército. Tras el asesinato de Vitelio en diciembre del 69, las tropas de Oriente proclamaron también a su emperador: Vespasiano. Éste subió al trono en el verano del 70, pero entre tanto había confiado el mando del ejército a su hijo Tito. Pero los meses de relativa calma no habían sido aprovechados por los rebeldes, cuyas facciones seguían combatiéndose entre sí, especialmente en el área de Jerusalén: zelotas contra moderados, bandas de partisanos contra zelotas. En el momento del ataque final lanzado por Tito, los rebeldes, aparte de divididos, estaban notablemente debilitados por las luchas intestinas.

Tito comenzó el ataque a la capital en la primavera del 70, al menos con cuatro legiones y numerosas tropas auxiliares. Poco antes de la pascua hebrea se hallaba ya en el monte Scopus. Frente al peligro inminente cesaron en gran parte las luchas intestinas y comenzó la defensa a ultranza de la ciudad. Como signo de la falta de previsión por parte de los rebeldes, baste recordar que la celebración pública de la pascua tuvo lugar en la forma prevista para todos los años, con la presencia de miles de peregrinos. En la ciudad asediada y superpoblada, cerrada herméticamente por la *circonvallatio* de los asaltantes, empezaron a escasear los víveres y la situación pronto llegó a ser desesperada. En cualquier caso, los defensores consiguieron mantener la disciplina en la ciudad, aun recurriendo a veces a medidas represivas durísimas.

*f) Asedio y caída de Jerusalén.* El trabajo de los asaltantes era en todo caso muy difícil. En los lados este, sur y oeste las murallas caían

a pico sobre los valles del Cedrón y la Gehenna. La ciudad sólo podía ser asaltada por la parte norte. Y aquí se habían construido tres muros sucesivos, el interior conectado con la torre Antonia.

Pero los asaltantes no eran novatos en estas lides. Usando sus artilugios técnicos de asedio conquistaron uno tras otro los tres muros. En julio cayó la torre Antonia y en agosto el templo, que fue consumido por las llamas (contra una orden expresa de Tito, dice Flavio Josefo; pero ya no era posible contener a los soldados). Finalmente, en septiembre, cayó también la parte occidental de la ciudad, que fue totalmente arrasada, salvo lo que quedaba del palacio de Herodes (ver más arriba p. 394), y parte de las fortificaciones occidentales, donde se acuartelaron las tropas romanas.

Las fortalezas que habían sobrevivido fueron reducidas una tras otra; la última, Masada, no cayó hasta el año 74 (antes se pensaba que en el 73)[5], tras un prolongado asedio y la resistencia desesperada de los asediados, que culminó en un suicidio colectivo. Probablemente durante este asedio fue destruida también la comunidad esenia de Qumrán, establecida junto a la orilla nor-occidental del Mar Muerto (ver más arriba pp. 385 ss.).

Según los datos suministrados independientemente por Josefo y por Tácito, más de 600.000 hebreos encontraron la muerte en el curso de las operaciones militares (cerca del 25 por ciento de la población), y otros muchos fueron hechos prisioneros y vendidos como esclavos. Es posible que casi la mitad de la población hebrea fuese eliminada físicamente. El arco de Tito en el foro romano nos ofrece una imagen del triunfo del futuro emperador, en la que aparece una reproducción del candelabro capturado.

## 5. La religión tras la catástrofe

A pesar de los gravísimos hechos acaecidos, no parece que los romanos albergaran, en el plano político, una especial animosidad hacia el hebraísmo como religión. Evidentemente bastaba con haber sofocado

5. Cfr. W. Eck, *Die Eroberung von Masada und eine neue Inschrift des L. Flavius Silva Nonius Bassus:* ZNW 60 (1969) 282-289. Los resultados de este estudio fueron discutidos por B. Reicke 1982, 289, n.24, que propone la fecha de Flavio Josefo: abril del 72 (cfr. *Bell.* 7,409).

la revuelta e instaurado condiciones que hubiesen impedido su repetición.

*a*) En consecuencia, dejaron que subsistiera el hebraísmo como *religio licita,* probablemente con la esperanza de que se convirtiera en un foco de atracción de los elementos más moderados. Así, no se opusieron a que un fariseo, Yohanan ben Zakkai, que se había rendido y que se presentó en el campamento de Tito en circunstancias novelescas (en gran parte legendarias), fundase una casa de estudio en la localidad de Yabne, en griego Yamnia (coord. 126-141).

*b) Preeminencia de los fariseos.* Con la destrucción del templo habían venido a menos la función social y la base económica de los saduceos. Una gran parte de éstos había perecido en el incendio del santuario. Los núcleos palestinos de los otros grupos, como el de los esenios, se habían dispersado, e incluso se dice que los primeros cristianos huyeron durante algún tiempo a Pella, en Transjordania[6] (actual *tabāqat fāḥl,* coord. 206-207). Sólo quedaron los fariseos, que, al no estar ligados a estructuras oficiales, habían quedado intactos desde el punto de vista organizativo, a pesar de haber tenido pérdidas severas. Desde Yabne reemprendieron inmediatamente la tarea de reorganización de la comunidad hebrea en Tierra Santa. Muy pronto la escuela de Yabne, que recopilaba todo lo mejor desde el punto de vista humano y tradicional, fue reconocida también por la diáspora. «De la política a la piedad» es la eficaz descripción que ofrece Neusner (1973) del fenómeno: desde el punto de vista político, Israel había sido ciertamente destruido, pero seguía siendo portador de una fe y de una praxis.

*c*) Yohanan y sus seguidores consiguieron acabar con el desconcierto y la desorientación que imperaban entre los supervivientes, sentimientos por lo demás perfectamente comprensibles tras la catástrofe. El templo, que en el pasado había sido con demasiada frecuencia centro de intrigas y de colaboración con el ocupante, había perdido ya antes de la catástrofe mucho de su antiguo prestigio. Esto explica lo poco o nada que se pensó en su reconstrucción, elemento en cambio prioritario para los que volvieron del exilio en la segunda mitad del siglo VI a.C. (ver más arriba pp. 333 ss.).

*d*) Así es como las doctrinas y el estilo de vida de los fariseos se convirtieron en lo que hemos solido llamar el judaísmo normativo, que

---

6. Así Eusebio, *Hist. Eccl.* 3,5.3-4; cfr. S.G. Sowers, *The Circunstances and the Recollection of the Pella Flight:* ThZ 26 (1970) 305-320 y Leaney* 659 con bibliografía.

ha gobernado a Israel durante dos milenios en una diáspora que más tarde se extenderá desde el Yemen al mar Báltico, desde Rusia a las Américas y a Australia. Aunque carecemos de noticias precisas, fue en este contexto donde se cerró el canon de la Biblia hebrea, donde comenzó a ser recopilada la «Torá oral», donde empezaron a nacer las grandes obras exegéticas, los grandes comentarios. Pero todo esto pertenece a la fase sucesiva de la historia de Israel.

## 6. **Provincia imperial**

Controlada la primera rebelión, la región se convirtió en provincia imperial romana. El culto del templo ya no continuó, ni el edificio fue restaurado. El óbolo destinado a él iba a parar al santuario de Júpiter Capitolino, una medida evidentemente provocadora en el plano político y sacrílega en el religioso para Israel. Pero fue abolida unos veinticinco años después en tiempo de Nerva (96-98 d.C.).

*a*) Las fuentes no dicen casi nada de los acontecimientos acaecidos entre la primera y la segunda guerra judía. La obra de Flavio Josefo termina con los acontecimientos del año 74 d.C. Es por tanto difícil establecer cuáles fueron las causas exactas de la segunda revuelta del año 132, pasados más de 60 años de la destrucción del segundo templo.

Una explicación propuesta por algunos estudiosos es que en Judea hubo quienes, al acercarse el 70 aniversario de la destrucción del templo, comenzaron a pensar en el cercano fin de los tiempos, y por tanto en el fin del imperio pagano en Tierra Santa. Sobre esta cifra se puede remitir a lo anunciado en Jr 25,11 y 29,10, así como a las especulaciones de Dn 9,1 ss. y de otros apocalípticos de la época de los Macabeos y más tarde.

Otra explicación más verosímil, que combina datos económico-políticos con la tesis precedente, es que, al igual que en los tiempos de la primera rebelión, elementos considerados provocadores por los hebreos se mezclaban con una teología de tipo zelota y apocalíptica, en cuya economía la guerra no era más que el comienzo de las catástrofes que anunciaban el próximo fin de los tiempos y la llegada del reino mesiánico. Sabemos por dos libros apocalípticos pseudoepigráficos, el Baruc siríaco y el 4 Esdras, que la destrucción del templo

había causado por un lado una grave turbación colectiva, y por otro el deseo de que se restableciese el culto del templo[7].

Por otra parte, no estaremos muy lejos de la verdad si decimos que los motivos que volvieron a empujar a Judea a la guerra eran fundamentalmente idénticos a los de la primera, elementos que difícilmente habrían desaparecido. No podemos imaginar que la administración romana, opresora, gravosa y corrupta, se convirtiese de la noche a la mañana en una entidad generosa y honesta, tanto menos cuanto que los emperadores de la dinastía Flavia (Vespasiano, 69-79; Tito, 79-81; Domiciano, 81-96) no albergaban buena disposición hacia los judíos tras la sangrienta campaña. Como hemos visto, sólo con Nerva empezó a mejorar algo la situación. Pero evidentemente quedaban no pocos factores que, llegada la ocasión, habrían podido precipitar los acontecimientos.

*b) Desórdenes en el diáspora.* De las pocas noticias que han llegado a nosotros podemos deducir que la diáspora hebrea también estaba agitada. De hecho tenemos una serie de rebeliones en torno al año 115, rebeliones que, aunque no directamente relacionadas con los acontecimientos de los años 132-135, demuestran que el fuego se ocultaba bajo las cenizas.

En tiempo de Trajano (98-117), durante una expedición contra los Partos, estalló una revuelta (año 115) entre los hebreos de Cirene y de Alejandría, de Chipre e incluso de Mesopotamia, es decir, cerca del frente. No sabemos las causas ni los fines de tales desórdenes, pero conviene recordar que algaradas entre hebreos y paganos fueron frecuentes ya antes en ciudades de población mixta. A. Fuks (1961), que ha presentado el análisis más preciso del hecho, basado en los más recientes descubrimientos arqueológicos, señala que la revuelta se llevó a cabo siempre de manera brutal, con exterminios de poblaciones enteras y dejando tras de sí tierras baldías, especialmente en Cirenaica, Chipre y Egipto; en Mesopotamia, en cambio, parece que siempre se llevó a cabo de acuerdo con la población local. En cualquier caso, Trajano no dudó en sofocar todas estas revueltas, pero el hecho de que se necesitaran varios años y que la represión continuara con Adriano, demuestra que debió de ser muy dura. Ignoramos si el movimiento se extendió a Judea, pero sabemos (y la coincidencia, de existir, sería

7. Sobre estos dos escritos apocalípticos, cfr. el estudio de W. Harnisch, *Verhängnis und Verheissung der Geschichte,* Gotinga 1969.

singular) que Lusio Quieto, que recientemente había sofocado la revuelta en Mesopotamia, fue nombrado al poco tiempo gobernador de Judea: ¿tal vez para restablecer aquí el orden? Esto es lo que supone Noth* 401.

## 7. **Última rebelión**

La última gran rebelión estalló en tiempo de Adriano (117-138). Por lo poco que sabemos, sus dimensiones fueron parecidas a la de los años 67-74. También en este caso nuestras noticias son escasas, y de sus orígenes tenemos informaciones aparentemente contradictorias. Hemos de recurrir a los dos únicos autores que se ocupan de este tema: Dione Casio 69,12-14 (Stern 2. n. 440) y Eusebio, *Hist. Eccl.* 4,6 (Noth* 401).

Según el primero, los hebreos se habrían levantado en armas porque Adriano ordenó erigir la Aelia Capitolina sobre las ruinas de Jerusalén y dedicar en ella un santuario a Júpiter Capitolino.

En cambio, según otras fuentes, la revuelta estallaría porque una ley promulgada por Adriano equiparaba la circuncisión a la castración, una práctica esta última prohibida (no sabemos desde cuándo) por el derecho romano. Por lo demás, pocos años después, en tiempo de Antonino Pío (138-161), la circuncisión fue permitida de nuevo, como excepción lícita a la ley sobre la castración, junto con otras prácticas hebreas prohibidas tras la segunda revuelta.

Las dos noticias parecen contradictorias, pero lo son sólo en apariencia; encajan perfectamente en lo que sabemos de la época. Adriano hizo un viaje a Oriente el año 130/131, durante el cual mandó construir algunas ciudades. Ciertamente pasó por Gerasa (actual *ǧāraš,* coord. 188-238) en Transjordania. No consta que viajase a Jerusalén, aunque entra dentro de lo posible. En cualquier caso, bastaba sólo un proyecto en este sentido para crear una fuerte tensión en el ámbito del judaísmo palestino superviviente. Por lo que respecta a la prohibición de la circuncisión, afectaba evidentemente a todos los pueblos del imperio que la practicaban, por lo que no puede ser considerada una medida anti-hebrea en sí. Pero en realidad hería profundamente a Israel en su fe, pues la circuncisión constituía (y constituye) uno de sus distintivos básicos.

En ambos casos se habían creado serios elementos de conflictividad, pues se trataba de una profanación de lugares santos y de intolerables

interferencias en cuestiones de fe. En la época de los Macabeos y de la primera revuelta, las dos cosas habían precipitado los acontecimientos; y lo harían también ahora.

*a) Bar Kokbá.* Encontramos a la cabeza de la rebelión a un tal Simón *ben kôsîbā'*, que sus seguidores le aclamaron pronto en arameo como *bar kôkbā'*, «hijo del astro», según Nm 24,17 interpretado mesiánicamente: «Un astro surge de Jacob...». Más tarde el nombre fue cambiado por los rabinos en *bar kôzîbā'*, «hijo de la mentira». Estamos ante un auténtico carismático, en la acepción propuesta por Max Weber (ver más arriba, p. 236). Su autoridad fue reconocida por todos de inmediato, sin que se dieran las luchas intestinas características de la primera revuelta (ver más arriba pp. 399 ss.). Incluso el venerable Rabí Aqiba, que desde el principio se había opuesto a la revuelta, quedó después fascinado por él, proclamándolo Mesías.

*b) Primeros éxitos de los rebeldes.* Entre tanto Adriano había vuelto a Roma, donde no parece que la revuelta despertase al principio muchas preocupaciones. Resultó, pues, fácil a los rebeldes obtener inicialmente éxitos notables: reconquistaron Jerusalén y consiguieron liberar buena parte del país, que Simón gobernaba desde la antigua capital, acuñando moneda propia. Cada serie de monedas se caracterizaba por la cifra que expresaba «el año de la liberación de Israel». Parece que restauró el culto, pues en una de las monedas aparece un sacerdote de nombre Eleazar. Según algunos autores, incluso habría iniciado las obras de reconstrucción del templo.

*c) Reacción romana.* La capital del imperio decidió tomarse las cosas en serio. Y también esta vez se vio pronto que la lucha con Roma no iba a tener éxito. Los rebeldes seguían tácticas más bien de partisanos, evitando el choque en campo abierto, pero los romanos, hábilmente guiados por Julio Severo (que se había distinguido en Bretaña primero como militar y luego como gobernador) decidieron adoptar tácticas análogas: una tras otra fueron asediadas las plazas fuertes de los rebeldes, y éstos castigados con el hambre y la sed.

Conocemos el asedio de *bêt-ṭēr,* junto al poblado árabe de *bittīr* (la última estación de ferrocarril antes de llegar a Jerusalén), sobre *ḫirbet el-yehūd* («ruina de los judíos», coord. 162-126), localidad fortificada que, tras una heroica pero inútil resistencia, fue tomada por hambre y sed, con ayuda de las habituales técnicas de asedio. Aquí murió probablemente Simón.

Los últimos resistentes se refugiaron en el conjunto de grutas de los cantiles de *wādī murabbā'at* (en hebreo *náhal ḥéber,* coord. 182-

093), que poco después desemboca en el Mar Muerto. Esperaban poder continuar desde allí la guerrilla, pero pronto se encontraron rodeados en aquella zona desértica y acabaron vencidos por el hambre y la sed. Los descubrimientos arqueológicos, expuestos ahora en el Museo de Israel en Jerusalén (la región y especialmente las grutas fueron excavadas el año 1960/61), nos dicen que la mayor parte de los asediados prefirió morir por inanición que rendirse.

## 8. **Últimos datos**

Así acabó la última resistencia. La población hebrea había sido de nuevo sometida a una dura prueba: se habla de cerca de 850.000 muertos (Fohrer* 230). También fueron asesinados muchos de los maestros que se estaban dedicando con ahínco a reconstruir el judaísmo sobre las ruinas de la primera revuelta. Entre ellos se encontraba Rabí Aqiba, que fue torturado por los romanos a pesar de su venerable edad.

*a) La Aelia Capitolina.* Jerusalén fue transformada en colonia con el nombre de Aelia Capitolina y reconstruida con todas las características urbanas de una ciudad romana. Se prohibió la entrada a los hebreos. Se prohibió también la celebración de las solemnidades hebreas, la circuncisión, la producción y la posesión de rollos de la Torá. Esta vez, contrariamente a lo ocurrido los años 70-74, nos encontramos con una serie de medidas encaminadas a golpear al hebraísmo también como religión; cfr. más arriba pp. 402 ss.

*b) Palaestina.* El nombre tradicional de *Iudaea* fue sustituido por el de *Palaestina,* derivado del nombre de los filisteos, que antaño habían ocupado su zona sur-occidental. Como observa justamente Noth* (p. 406), los hebreos que quedaron vivían como extranjeros en su propia tierra, exactamente como sus correligionarios de cualquier región de la diáspora.

## 9. **Conclusión**

Se cierra así el periodo bíblico e inmediatamente post-bíblico de la historia de Israel. Pero, como sabemos, tal historia no se detiene aquí, si bien algunos querrían hablar ahora (o incluso ya antes) de Judaísmo.

*a) En la diáspora,* a la que, como acabamos de ver, pertenecía ahora también la Tierra Santa profanada, Israel continuó no sólo vi-

viendo, sino también desarrollándose y prosperando, manteniendo vivo a través de los siglos el recuerdo de la región que seguía siendo considerada la verdadera patria. El saludo pascual «el año que viene en Jerusalén» debió de nacer probablemente en esta época. En la liturgia sinagogal se siguió rezando por la lluvia y las cosechas en la «propia» tierra, con la que nunca cesaron las relaciones, en parte también porque en Galilea, menos afectada por la guerra, seguían existiendo numerosas comunidades[8].

*b*) Podemos decir que, en la diáspora, Israel se aplicó, consciente o inconscientemente, la exhortación dirigida por Jeremías a sus paisanos deportados a Babilonia el año 597: «Construid casas y habitadlas; plantad árboles y comed su fruto; casaos y tened hijos e hijas; elegid esposas para vuestros hijos y casad a vuestras hijas, de modo que tengan hijos e hijas... Buscad el bien del país adonde os he deportado; rezad a Yahvé por él, porque de su prosperidad depende la vuestra» (Jr 29,4-9). A la luz de estas normas, Israel siguió viviendo cerca de dos mil años, soportando casi siempre discriminaciones (como podía esperarse de las sociedades no pluralistas de entonces), a veces persecuciones que llegaban hasta la expulsión o el asesinato de sus miembros en distintas localidades y naciones. En otros casos, especialmente en el mundo árabe en sus periodos de prosperidad, tuvo posibilidades de desarrollarse, adaptándose una y otra vez a las situaciones que se presentaban.

*c*) En la diáspora, Israel siempre ha intentado conciliar los deberes de buen ciudadano con las exigencias de su fe. Con frecuencia, en periodos de tolerancia, los hebreos no sólo se dedicaron a estudiar sus Escrituras y su religión, sino que se dieron a la medicina, la filosofía, la banca, la filología y la gramática; y más tarde a la psicología y la sociología. Algunos llegaron a ser consejeros reales. Pero todo esto, junto con el desarrollo de la filosofía, pertenece a periodos sucesivos de la historia de Israel.

---

8. Un ejemplo de asentamiento agrícola hebreo, que una tradición muy verosímil hace remontar a una época anterior a las dos catástrofes mundiales, era el de *pᵉqî'în*, en árabe *buq'eiah*, en la Alta Galilea (coord. 181-261), donde la población agrícola hebrea permaneció hasta la rebelión árabe de 1936. Tras ésta se vieron obligados a huir, aunque consiguieron regresar una década más tarde.

# APÉNDICE I

## Diethelm Conrad

# INTRODUCCIÓN A LA ARQUEOLOGÍA SIRIO-PALESTINA

## (con especial referencia a la «conquista» israelita)

## I. TEORÍA

### 1. Definiciones

El significado del término «arqueología» ha cambiado a lo largo del tiempo, desde el uso que hacían de él los griegos hasta nuestros días. En un primer momento (así todavía en la obra de Flavio Josefo) se refería a la narración de la historia antigua, es decir, a la presentación de la sucesión de los acontecimientos, de los usos y de las costumbres de los pueblos y de las épocas en cuestión. Más tarde, a partir del Humanismo, el término fue utilizado para indicar los objetos relacionados con antigüedades privadas, públicas y religiosas, entre ellas las del mundo bíblico. Pero a partir de las frecuentes excavaciones realizadas en Palestina durante el último tercio del siglo pasado y en el siglo XX, el término empezó a aplicarse a la arqueología «in situ» en (Siria-)Palestina. Pero, dado que junto al nombre de arqueología (sirio-) palestina son usadas también expresiones como «arqueología bíblica», «arqueología de la Tierra de Israel» y otras (que han provocado animadas discusiones en los diez últimos años), trataremos de ofrecer al lector algunas definiciones que le permitan entender mejor el objetivo de nuestra investigación.

*a) La arqueología* (sirio-)palestina es una especialización, *en el plano objetivo y metodológico,* de la arqueología del Asia Anterior, limitada precisamente al ámbito de Siria y de Palestina, es decir, al territorio donde se desarrolló la historia bíblica. A causa de las relaciones existentes en el plano histórico y cultural entre Siria-Palestina y las civilizaciones situadas al norte y al sur de este territorio, parece

necesario echar una ojeada más allá de sus fronteras, p.e. a la arqueología de Mesopotamia y a la de Egipto. Además, el territorio sirio alejado de las costas, especialmente el del noreste, pertenece más al ámbito de Mesopotamia que al de Palestina. En consecuencia, deberemos hablar sólo de «arqueología palestina» o de «arqueología de Palestina».

Comienza cronológicamente con la edad de piedra (prehistoria) y llega hasta nuestros días. Muchos estudiosos operan precisamente sobre la base de este presupuesto, especialmente en Jordania y en Israel, aparte de en América y Europa. Entre los estudiosos israelitas, la expresión «arqueología de la Tierra de Israel» tiene fundamentalmente el mismo significado.

*b*) Especialmente los estudiosos de lengua alemana siguen prefiriendo la denominación *«arqueología bíblica»*. También ésta es una especialización de la arqueología del Asia Anterior, territorialmente limitada a la (sirio-)palestina y cronológicamente al II y al I milenio a.C. La arqueología bíblica defiende la necesidad de establecer relaciones, metodológicamente controlables, entre los hallazgos de las excavaciones y las fuentes escritas, esencialmente el texto bíblico.

*c*) Contra estas dos denominaciones se han planteado algunas *objeciones*, recíprocas y por parte de terceros. La arqueología bíblica echa en cara a la palestina no poner en relación (o hacerlo sin control metodológico) los hallazgos arqueológicos y las fuentes escritas. Por su parte, la arqueología palestina acusa a la bíblica de ser cronológicamente limitada. Además, dado que la arqueología bíblica se refiere la mayoría de las veces sólo a la época veterotestamentaria, se oyen voces de protesta desde el campo neotestamentario. Y efectivamente habría que incluir la época intertestamentaria o los primeros siglos de la iglesia, dado que la arqueología cristiana y bizantina cubren este periodo sólo parcialmente, algo que en cambio no omite la arqueología palestina. También en Estados Unidos se oyen objeciones justificadas contra la denominación «arqueología bíblica», dado que ésta va con frecuencia relacionada con la tesis «fundamentalista» según la cual la arqueología bíblica confirmaría o incluso demostraría la credibilidad de las tradiciones bíblicas. Pero, siempre que entendamos la expresión arqueología bíblica en el sentido ofrecido en (*b*), la tesis fundamentalista queda al margen.

## 2. **Campos de trabajo**

La disciplina científica «arqueología bíblica» o «palestina» nació durante el siglo XIX gracias al creciente interés por la historia, también

en relación con el país de la Biblia. Desde sus comienzos, y no sólo a raíz de su especialización, es posible reconocer tres campos de trabajo: el examen de superficie (inglés *survey*), el examen del terreno mediante excavaciones (inglés *field archaeology*) y la arqueología sistemática. Una rama particular, aunque sólo sea por los equipos técnicos utilizados, es la arqueología subacuática, desarrollada durante los últimos años.

*a) El examen de superficie* da a conocer los distintos asentamientos humanos y su duración, mediante el estudio sistemático del territorio y la valoración de la cerámica hallada. Desemboca de este modo en una historia de los asentamientos en la región, diferenciada según periodos arqueológicos e históricos (topografía), y a veces en la identificación de algunos asentamientos con los conocidos por las fuentes escritas (toponomía).

*b)* Mediante *las excavaciones* (llamadas en inglés también *dust* o *dirt archaeology*, literalmente «arqueología del polvo» o «de la tierra seca») son sacados a la luz restos de monumentos y otras manufacturas de la vida cotidiana de los habitantes de entonces, especialmente fragmentos de cerámica. Son datos para una historia del asentamiento y de la civilización de la región, historia que tiene también componentes sociológicos, económicos e histórico-religiosos.

*c) La arqueología sistemática* (llamada a veces en inglés *armchair archaeology*, «arqueología de sofá») trata de relacionar entre sí los datos y los hallazgos adquiridos mediante el examen de superficie y las excavaciones, a través de su recopilación, su examen minucioso, su variedad, su clasificación y su interpretación. La finalidad de este estudio es la redacción de una historia del asentamiento, de la civilización y de la sociedad del pueblo de Israel, así como su puesta en relación con las civilizaciones precedentes o limítrofes, aunque hasta ahora esto sólo se ha conseguido de manera embrionaria y en forma de entradas en los léxicos.

*d) La arqueología subacuática* examina las principales instalaciones portuarias a lo largo de la costa de Palestina (Cesarea, Dor, Acre, etc.) y otros restos sumergidos relacionados con la navegación.

## 3. **Métodos**

En relación con los campos de trabajo mencionados en la arqueología de Palestina, se han establecido desde hace más de un siglo

métodos particulares, adaptados a las tareas que hay que realizar. Se trata de métodos generalmente reconocidos en la actualidad, que garantizan el carácter científico de la disciplina. Especialmente importante en este contexto es el tratamiento de los restos de cerámica. Sus catálogos tipológicos y morfológicos son continuamente actualizados y perfeccionados, y permiten una precisión cada vez mayor en la determinación del origen y la fecha de los recipientes o de sus restos. En este sentido, la cerámica desempeña la función de fósil-guía para la determinación del periodo y, por tanto, de la fecha de un hallazgo.

Para todo ello se utiliza toda una gama de técnicas, aplicables no sólo en el momento de efectuar la excavación, sino ya en su planificación (prospecciones) y en su valoración. Conviene subrayar que actualmente todas las excavaciones van siendo realizadas según el método estratigráfico. Esto significa que, en el curso de una excavación, tanto en el plano horizontal como en el vertical, se describen y se anotan con cuidado las estratificaciones y los estratos (estratigrafía) del suelo, que en conjunto forman el estrato del asentamiento. Pero también se trabaja continuamente en el desarrollo y perfeccionamiento de otras técnicas, entre las que se incluyen cada vez más los procedimientos relacionados con las ciencias naturales. Tales procedimientos sirven para la prospección (arqueología desde arriba, aplicaciones eléctricas y magnéticas), para la datación (dendrocronología, arqueomagnetismo, termoluminosidad, datación oxidométrica, análisis del carbono C-14), para la determinación del origen (análisis del polen, osteoarqueología, exámenes antropológicos, paleobiología, análisis de la fluorescencia de los rayos X, de la activación de los neutrones, mediante el microscopio electrónico). Y para conseguir poner en orden la inmensa cantidad de los datos así obtenidos, cada vez es más necesario el uso de un elaborador electrónico, con el fin también de efectuar las necesarias averiguaciones estadísticas. Dado que tales procedimientos son muy caros, es importante analizar adecuadamente los costos en relación con los resultados que se pretenden obtener. Para la problemática, la valoración y la interpretación de los datos hay que recurrir también a informaciones proporcionadas por la ciencias sociales, a las que han de añadirse datos etnológicos, para hacer comparaciones. Pero a pesar de todo esto, la discusión sobre la naturaleza, las implicaciones y los límites de su utilización no se ha dado ni mucho menos por zanjada.

## 4. El problema de la interpretación

Todos los datos adquiridos mediante el examen de superficie y la excavación son datos *mudos,* salvo el caso (rarísimo) de que vayan

acompañados de información epigráfica. Esto significa que los datos son interpretados. Nuestra comprensión de los datos arqueológicos es, pues, nuestra inteligencia de la interpretación de los mismos, y asume por tanto «sólo» el rango de hipótesis. De aquí se deduce con claridad la importancia que tienen también los métodos interpretativos, para crear posibilidades de comprensión que se orienten cada vez más a la objetividad. Con tal fin hay que tener en cuenta los presupuestos subjetivos de carácter histórico, cultural y religioso del intérprete. Pero también para el dato o el objeto que hay que interpretar, el conocimiento de su contexto tiene gran importancia. De ahí la necesidad de conocer Palestina en el sentido más amplio del término. A este campo pertenecen: la geografía física, la geología, la climatología (precipitaciones), la flora y la fauna, la topografía, la red viaria (comercio y tráfico), la geografía histórica, y evidentemente todos los documentos escritos: la Biblia, textos de los pueblos vecinos, textos epigráficos (inscripciones) en piedra, en cerámica, en papiro, en cuero, etc., provenientes de Palestina. Pero, por mucho que estos textos puedan hablar de por sí, también deben ser interpretados. Y esto sirve especialmente para los textos bíblicos (a causa de las particulares circunstancias que acompañaron a su origen, recopilación, transmisión e intención). Esta es la tarea de la exégesis bíblica (ver más arriba, cap. II).

Esta breve exposición debería dejar claro que los datos arqueológicos y los textos bíblicos no pueden ser comparados de manera inmediata: sólo pueden ser cotejadas sus respectivas interpretaciones. Y la experiencia enseña que sólo en raras ocasiones los datos arqueológicos aclaran directamente la Biblia, y vivecersa. En consecuencia, tanto los datos arqueológicos como los textos bíblicos siguen siendo fuentes autónomas en relación con situaciones o acontecimientos culturales, sociales, económicos e histórico-religiosos.

## 5. **Periodos arqueológicos e histórico-culturales**

A pesar de las discusiones todavía en curso sobre la delimitación de los distintos periodos en la historia de la civilización de Palestina, la siguiente tabla puede servir de retícula convencional para su subdivisión:

| | |
|---|---|
| a) Hasta el 4000 a.C. | Edad de piedra |
| b) IV milenio a.C. | Edad calcolítica (cobre-piedra) |
| c) 3200-1200 a.C. | Edad del bronce |

| | | |
|---|---|---|
| | 3200-2200 a.C. | bronce antiguo |
| | 2200-1550 a.C. | bronce medio |
| | 1550-1200 a.C. | bronce tardío |
| d) | 1200-535 (330) a.C. | Edad del hierro |
| | 1200-1000 a.C. | hierro I (Jueces) |
| | 1000-587 a.C. | hierro II (Monarquía) |
| | 587-535 a.C. | hierro III (Exilio) |
| | 535-330 a.C. | hierro III (Persas) |
| e) | 330-65 a.C. | Época helenista |
| f) | 65 a.C.-ca. 324 d.C. | Época romana (37-4 a.C. Herodes) |
| g) | 324-634/640 d.C. | Época bizantina. |

Todos estos periodos son subdivididos en razón de los cambios culturales. Se trata de fenómenos en parte históricos y en parte culturales, unidos frecuentemente a cambios tecnológicos y sociales. Los periodos individuales representan, en un primer momento, sólo una cronología relativa, que llega a ser absoluta sólo mediante sincronismos datables. En este campo, la arqueología es también una disciplina dependiente de las ciencias sociales.

## II. UN EJEMPLO: LA «CONQUISTA» ISRAELITA

A causa de la naturaleza de nuestras fuentes literarias (el texto bíblico), sigue siendo difícil ofrecer un cuadro históricamente creíble de la conquista israelita de Palestina. ¿Cuál puede ser entonces (teniendo en cuenta lo dicho en la sección I) la contribución de la arqueología palestina, en su nivel actual de investigación, para clarificar los problemas inherentes a este periodo? Para tal fin es necesario reexaminar: la información de los textos bíblicos, los resultados de la investigación arqueológica, los modelos que se han diseñado sobre el acontecimiento, para desembocar después en los resultados más recientes de la arqueología y en su interpretación.

1. Según la *presentación de los hechos* en Jos 1-12, se saca la impresión de que los israelitas conquistaron el territorio prometido por Dios avanzando desde el este, mediante una rápida campaña militar, con etapas ofensivas hacia el sur (Laquis entre otras ciudades) y hacia el norte (Jasor y otras poblaciones). Sin embargo, hay que decir que existen muy pocos materiales concretos que puedan corroborar esta descripción de los acontecimientos. Por otra parte, existen otros textos (p.e. Jue 1) que contradicen la información de Jos 1-12 tanto en el

desarrollo de los hechos como en la acción colectiva de las tribus (aquí nos encontramos más bien con acciones individuales), así como en las dimensiones del territorio conquistado (ver más arriba, caps. VII y VIII).

2. *Las excavaciones* en Jericó y en Ai han permitido establecer que, en el bronce tardío, no existía allí ciudad alguna, sino que las dos ciudades más antiguas habían sido destruidas y abandonadas mucho antes de una posible conquista por parte de los israelitas guiados por Josué. Por lo que respecta a las localidades de la Sefela y a Jasor, existen en cambio huellas de destrucción de finales de la edad del bronce o comienzos de la del hierro, lo que demuestra que efectivamente fueron destruidas en esa época. Pero tal dato, por sí solo, no es suficiente para determinar quién o quiénes fueron los destructores, si la ciudad fue víctima de un ataque bélico, si fue destruida mediante un asedio o un incendio provocado; o incluso si todo se debió a un incidente: un incendio fortuito o un terremoto. Hay que señalar, por otra parte, que el arco de tiempo de la destrucción, siempre que sea datable con exactitud, abarca un centenar de años.

3. A causa de los pocos datos seguros sobre la época de la conquista, sólo podemos hacer *una reconstrucción historiográfica* de la misma recurriendo a modelos hipotéticos que se adecuen a estos datos. El carácter contradictorio de las fuentes literarias y la ambigüedad de los hallazgos arqueológicos y de su interpretación, han desembocado en la confección de modelos diferentes.

*a*) W.F. Albright y sus discípulos de los Estados Unidos han optado por conceder un enorme crédito a los textos bíblicos, clasificando los hallazgos arqueológicos como *external evidence* (ver más arriba, cap. VIII, 5*f*), pues confirmarían el texto bíblico y, por tanto, una conquista del país *manu militari*.

*b*) A. Alt, M. Noth y otros muchos estudiosos alemanes han concebido la «conquista» más bien como un acontecimiento pacífico. En regiones escasamente habitadas (estepas, montañas y valles, lejos de las ciudades-estado cananeas y fuera de su ámbito de influencia) se irían infiltrando grupos israelitas, que después se constituyeron allí como tribus. Sólo en un segundo momento llegarían a situaciones conflictivas con las ciudades cananeas.

*c*) Un tercer modelo, presentado por vez primera por G.E. Mendenhall en 1962 (ver más arriba, cap. VII, 4*c*) y seguido a partir de

entonces por otros estudiosos (aunque frecuentemente en forma modificada), sostiene que en Canaán tuvo lugar una revolución campesina, durante la cual habría habido un «éxodo» de campesinos, descontentos del contexto social y estatal de las ciudades-estado cananeas. Algunos quieren ver aquí ya la influencia del yahvismo. También la estela de Mernepta (ver más arriba, cap. II, 7*i*), que actualmente es fechada hacia el 1207 a.C., pertenecería a ese contexto más vasto.

## 4. **Datos actualmente contrastados**

Durante la primera mitad de nuestro siglo han sido preferentemente examinadas mediante excavaciones las grandes ciudades de la Biblia, su historia, su florecimiento y su decadencia. Actualmente se tiende más bien a concentrarse en proyectos de estudio de una región particular. Ahora mismo está en curso una notable serie de proyectos de este tipo; las investigaciones están todavía en marcha, y los resultados, casi siempre provisionales, sólo han sido publicados en algunos casos. Pero lo poco que se puede sacar en limpio en el estado actual de la investigación reviste una gran importancia para el problema de la «conquista» israelita, pues estamos ante datos completamente nuevos. Los exámenes de superficie terminados o todavía en curso (*surveys*) de algunas regiones han puesto de relieve que, para determinar el paso de la civilización de la edad del bronce a la del hierro, no es tan importante como se pensaba recurrir a la destrucción imprevista de una ciudad del bronce tardío como elemento característico: hay suficientes ejemplos de una evolución del bronce tardío a la edad del hierro más antiguo sin grandes soluciones de continuidad. En realidad, el elemento más auténtico del cambio cultural es el siguiente: la edad del bronce en su fase tardía se caracteriza por un sistema político y social de ciudades-estado, con su propia civilización material y religioso-cultural. Tales ciudades se encuentran a lo largo de la costa, en los extremos de las grandes llanuras y valles y a lo largo de las grandes arterias de comunicación; muy pocas en los altiplanos. En cambio, a comienzos de la edad del hierro surgen innumerables poblados nuevos y en buena medida no fortificados, especialmente en las regiones de los altiplanos. Este notable cambio en la estructura de los asentamientos (*settlement pattern*) tiene obviamente también significados políticos y sociales. La pregunta en nuestro caso es si esto puede estar en relación con el asentamiento (*Ansiedlung*) de grupos israelitas.

*a*) Por lo que respecta al *altiplano central* (Efraín y Manasés) han sido identificados cientos de asentamientos de este tipo, frecuentemente

reunidos en torno a una unidad ecológica (p.e. un valle) y con un lugar común de culto, como el del «toro» (*Bull-Site*), entre Tirsa y Dotán (coord. respectivas 182-188 y 172-202). Los primeros asentamientos aparecen en la zona septentrional de esta región, y su expansión parece haber seguido la dirección noreste-suroeste. Esta constatación parece por lo demás ser contestada por lo formulado por J.A. Callaway como resultado de las propias excavaciones en Ai y en Radana (coord. respectivas 174-158 y 169-146). Tales asentamientos habrían surgido ya hacia el 1220 a.C. Antes de la edificación de una casa era construida encima de su futuro emplazamiento una cisterna con sofisticadas instalaciones para filtrar el agua de lluvia. Caminos pavimentados con lastras y otras señales indican que los nuevos habitantes tenían tras de sí una tradición de vida sedentaria y que estaban dotados de notables capacidades técnicas, que sólo podían haber adquirido en las llanuras costeras. Esto haría pensar más bien en asentamientos en dirección oeste-este.

*b*) En el *altiplano de Judea y en el Negueb* no existieron ciudades en el bronce tardío, salvo Jerusalén y Debir. Los asentamientos del bronce tardío son por tanto más exiguos que en Efraín y Manasés. Pero, con el despertar de la edad del hierro, también aquí surgen numerosos poblados, especialmente en el Negueb a partir del siglo XI.

*c*) En los *valles del norte* (Meguido, Betsán) la civilización cananea se prolonga durante la edad del hierro. Sólo en el siglo X aparecen asentamientos israelitas de considerables dimensiones.

*d*) Asentamientos del hierro antiguo aparecen también en la *Alta y en la Baja Galilea*, así como en *Galaad*. Estas regiones se caracterizan porque los asentamientos más antiguos se encuentran en lugares altos; sólo más tarde descienden a los valles. Tampoco aquí existen casi ciudades del bronce tardío.

*e*) La mayor parte de estos poblados fueron construidos en lugares donde previamente no hubo asentamientos. Pocos poblados fueron edificados sobre un *tell* abandonado tiempo atrás, ocupado en el bronce medio o incluso antiguo (Ai, Arad, Maljata). Hay también casos en los que se pasa de la ciudad de la edad del bronce al poblado de la edad del hierro (Jasor y Meguido).

5. Estos poblados tienen una serie de *elementos comunes:*

*a*) La *base económica* está constituida siempre por la agricultura y el pastoreo (ganado menor, raramente bovino). Los poblados no están

fortificados, pero existen asentamientos con un círculo exterior de edificios a modo de muralla defensiva. Aparecen a partir de comienzos del siglo XI, en el sur (p.e. *tell maśôś*, con salidas hacia el exterior, *tell es-saba'*, *tell-'ira*) y en el norte (Meguido, *ḫurᵉbat 'abôt* en la Alta Galilea coord. 193-276). En las cercanías de los poblados del altiplano es posible ya advertir la instalación de terrazas. En algunos asentamientos existen, como estrato más antiguo, fosas destinadas a habitáculo, p.e. en *tell maśôś, tell es-saba'* y Jasor. La mayor parte de los poblados, de dimensiones más bien reducidas, no debían de superar los 100-200 habitantes, que integraban quizás la familia en sentido amplio, el *clan*. Hay que exceptuar *tell maśôś,* con cerca de 1500 habitantes según las estimaciones, y *ḫurᵉbat 'abôt* (recientemente descubierta), que parece más grande de lo normal.

*b*) La *arquitectura* típica de estos poblados, especialmente en los altiplanos y en el Negueb septentrional, son los edificios dotados de pilastras, libres en los patios, pero usadas también para reforzar las paredes: adosadas o incorporadas a éstas. Hasta ahora se ha aceptado que tal técnica es característica de la construcción israelita, siempre que la planta del edificio tenga tres o cuatro vanos. Pero es posible que existieran precursores de esta arquitectura en el bronce tardío. Otra característica de la arquitectura de estos poblados está representada por la presencia de innumerables silos al aire libre entre los edificios.

*c*) La *cerámica* hallada en estos poblados se limita a unas pocas formas. Cerca del 80 por ciento de todos los tipos está compuesto de pucheros, jarras y *pithoi*. Podemos distinguir tres regiones, cada una con sus propias características: la Alta Galilea, con contactos que llegan hasta Tiro; el altiplano central, y el norte del Negueb, pero siempre en contacto con tradiciones ceramistas más antiguas y con las de las regiones colindantes. Pero, en general, la cerámica es más basta y menos buena desde el punto de vista técnico. Recientemente ha sido puesto en duda el carácter israelita del llamado *collared rim jar,* considerado como tal a partir de W.F. Albright.

*d*) En algunos de estos poblados han sido encontrados documentos con escritura alfabética, sobre todo el alfabeto de *izbet ṣarṭah* (coord. 146-168). Tales hallazgos son actualmente interpretados como expresión de una sociedad igualitaria, de avanzada «democratización» en el ámbito de la cultura.

## 6. **Resultados**

Como resultado de esta breve exposición, podemos decir que hubo una intensa actividad de asentamientos en toda la región al comienzo

de la edad del hierro. Sin embargo, no ha sido posible (hasta ahora) afirmar algo concreto sobre los orígenes y la etnia de estos nuevos habitantes. Pero es posible determinar que tenían un pasado más agrícola que nómada. La dinámica de estos asentamientos y de su expansión no se ha aclarado todavía.

De todo lo dicho se puede deducir que la «conquista» no pudo ser un acontecimiento simple y unitario, sino un fenómeno complejo en líneas generales. Esto significa también que ninguno de los modelos propuestos más arriba para explicar el acontecimiento puede pretender describirlo en su totalidad; en todo caso, una combinación de todos ellos podría satisfacer todas las exigencias. Pero, para llegar a nuevas aclaraciones, tendremos que esperar a los resultados de ulteriores investigaciones.

Sin embargo, no deja de extrañar la rapidez con la que la nueva sociedad llegó a dar culto al Dios común: Yahvé.

# APÉNDICE II

## Haim Tadmor
# LA CRONOLOGÍA DE LA ÉPOCA MONÁRQUICA

## I. LAS FUENTES Y SU VALOR

### 1. Las cronologías y su recopilación

En todo el Próximo Oriente antiguo, en Egipto, en Babilonia y en Asiria[1], aunque también en Judá y en Israel, era práctica común fechar los acontecimientos en relación con los años de reinado del respectivo monarca. Un sistema unificado de cálculo cronológico, igual para cada ciudad y provincia del Estado, constituye un elemento esencial de toda administración centralizada. Es probable, por tanto, que en Israel haya que remontarse a los reinados de David y de Salomón para encontrar las bases de un sistema uniforme de cálculo, común a las administraciones civil y militar. Tal cálculo se efectuaba según los años de reinado del monarca, ya que el sistema de cálculo según eras, tal como era practicado en Grecia y en Roma[2], fue desconocido entre los pueblos del Próximo Oriente antiguo hasta la época helenista.

Los *óstraka* del periodo monárquico, como los de Samaría y Laquis, hacen referencia sin más al año de reinado, p.e. «en el año IX»[3], sin mencionar el nombre del rey, como es normal en los *óstraka* egipcios del imperio nuevo. Es posible que en documentos oficiales, redactados

---

1. Ver WHJP II, 1970, cap. V, 63-191.260-269.

2. Ver J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, Princeton ²1964, 108-223; E. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, Londres 1968, 70-77; y G.E. Samuel, *Greek and Roman Chronology*, Múnich 1972, 245-248.

3. Ver p.e. D. Diringer en O. Tufnell (ed.), *Lachish* III, Oxford 1953, 339 (*óstrakon* n. 20); y J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Inscriptions* I, Oxford 1971, 8-9 (*óstraka* n. 1, 2, 6, 10, 19).

en pergamino o papiro (que por lo demás no han llegado a nosotros), aparezcan todos los detalles: nombre del rey, año de reinado, mes y día. Los antiguos recopiladores de cronologías han incorporado los datos en composiciones más amplias, como las «Crónicas de los reyes de Judá» y las «Crónicas de los reyes de Israel», mencionadas en los libros de los Reyes. Pero sigue siendo oscura la naturaleza exacta de tales obras; probablemente no sólo constataron la duración del reinado de cada rey, sino también su edad en el momento de la ascensión al trono, el nombre del padre, y en Judá también el de la reina madre.

Tras la división de la monarquía unida, los recopiladores de cronologías completaron las mencionadas composiciones mediante sincronismos. Así, el año de la ascensión al trono de un rey de Israel era puesto junto al año del reinado del rey de Judá, su contemporáneo («sincronismo judaíta»); y el año de la coronación de un rey de Judá era puesto junto al año del reinado del rey de Israel, su contemporáneo («sincronismo israelita»). Y dado que los recopiladores de cronologías consideraban los dos reinos hebreos como partes de un único pueblo, cuyas historias estaban íntimamente correlacionadas, registraban los datos cronológicos sincrónicamente. También en Mesopotamia durante el periodo neo-asirio, las complejas relaciones entre el imperio asirio y Babilonia dieron lugar a toda una literatura sincronística, cuyo principal ejemplo es la «Crónica babilónica»[4]. Esta obra narra los principales acontecimientos de Babilonia a partir de la primera mitad del siglo VIII (datándolos según el rey babilonio que estuviese en el trono), incluyendo a los reyes de Asiria y de Elam directa o indirectamente relacionados con las vicisitudes acaecidas en Babilonia. De este modo, la narración asume la forma de una crónica sincrónica.

Al final de la época monárquica, y especialmente durante el exilio en Babilonia, los recopiladores de cronologías compusieron también obras cronológicas en las que trataban de producir esquemas cronológicos completos y orgánicos de todo el periodo monárquico. El redactor exílico de los libros de los Reyes tenía a su disposición no sólo amplias obras cronológicas, sino al parecer también documentos más antiguos, como crónicas y listas de reyes[5].

---

4. Para la Crónica Babilónica, F. Delitzsch, *Die babylonische Chronik*, Leipzig 1906. Para la crónica sincrónica real de Asur, A.L. Oppenheim, ANET, 272-274. Para la lista real egipcia, A. Gardiner, *Egypt of the Pharaos*, Oxford 1961, 46-69.

5. A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches*, Halle 1956, 30 ss.; E.R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Grand Rapids/Mich. ²1965, 174-191 (³1983); S.R. Bin-Nun, en: VT 18 (1968) 414-432.

Pero, dado que el reino del Norte había desaparecido un siglo y medio antes de la redacción de los libros de los Reyes, es probable que las crónicas israelitas no sobrevivieran intactas durante un periodo tan largo. El redactor no siempre conseguía encontrar los datos necesarios y se veía obligado a añadir ciertos detalles (como p.e. los sincronismos israelitas) basándose en sus propios cálculos, suposiciones y conjeturas. Y dado que las fechas así calculadas no se correspondían siempre con los heterogéneos testimonios de las fuentes, daban lugar a contradicciones (relativamente frecuentes en las fuentes sincrónicas israelitas, aunque relativamente raras en las cifras de los años de reinado israelitas). Los datos judaítas en posesión del redactor parecen en cambio haber sido más creíbles, por lo que la cantidad de errores en la transmisión de datos cronológicos parece relativamente exigua.

Aun siendo todavía objeto de debate si los antiguos materiales cronológicos usados por el redactor de los libros de los Reyes fueron o no tomados de una obra «canónica» cuyos detalles habían sido ya armonizados, las numerosas incoherencias en los datos cronológicos de Reyes parecen indicar que el redactor tuvo acceso a fuentes diversas, con frecuencia en conflicto. Ciertos pasajes provienen de crónicas antiguas y han sido incorporados *verbatim* a los libros de los Reyes. Y conservan informaciones cronológicas auténticas que el editor no ha modificado. Finalmente, es muy probable que en una cantidad notable de pasajes existan errores de transmisión provenientes de los escribas. Cambios en los sistemas de control de los numerales (como se sabe por ciertos documentos epigráficos egipcios) pudieron fácilmente a la larga haber dado lugar a errores.

## 2. Historia de la investigación

El estudio de la cronología bíblica no empezó con las ciencias modernas: la comparación de los datos cronológicos contradictorios en los libros de los Reyes ya es antigua. Así, en varias versiones del texto de Reyes en los LXX (el texto Vaticano [=cod. B de los LXX] y la recensión luciánica) se pueden distinguir las huellas de un sistema cronológico diferente del del texto masorético (TM).

Ha llegado a sugerirse que tales variantes (en particular el sincronismo entre Josafat y su hijo Jorán, y los reyes de la dinastía de Omrí) reflejan el arquetipo hebreo de los LXX, considerado más creíble que

el TM en cuestiones de cronología[6]. Pero el problema no está todavía resuelto.

Los problemas planteados por la versión de los LXX son complejos. En consecuencia, ha llegado a decirse que, en realidad, el TM es el original, y por tanto el preferible, de modo que las variantes de los LXX no son más que intentos posteriores de armonizar las fechas contradictorias del arquetipo hebreo de los LXX[7]. Flavio Josefo, en su intento de resolver la cuestión de los datos contradictorios, propone un sistema propio, diferente del TM en algunos elementos[8]. Por otra parte, también los autores de la recopilación cronológica rabínica *séder 'ôlām rabbāh* se encontraron con dificultades a la hora de conciliar los datos del TM[9]. También los exegetas medievales Rasi, Ibn Ezra y otros hicieron intentos de armonización para conciliar las obvias contradicciones.

A partir de mediados del siglo XIX, las ciencias bíblicas se han ido interesando cada vez más a fondo por los problemas cronológicos relativos a los reyes de Judá y de Israel[10]. Los estudiosos más antiguos preferían usar los años de reinado más que los sincronismos; los especialistas del siglo XX se inclinan más por los sincronismos. También en este campo el problema ha sido afrontado de distintas maneras, con una tendencia general a preferir los sincronismos judaítas que los israelitas.

El hecho es que ninguno de los sistemas propuestos hasta ahora (ni siquiera el más tradicional desde el punto de vista textual) ha conseguido

---

6. J.M. Miller, en: JBL 86 (1967) 277-288, y especialmente J.D. Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings,* Cambridge/Mass. 1968.

7. D.W. Gooding, en: JThS n.s. 21 (1970) 118-131; E.R. Thiele, en: JBL 93 (1974) 174-200.

8. Thiele, MNHK, Chicago 1951, 167-203.

9. Ver en general *The Jewish Encyclopaedia* XI, 147-149 y *Encyclopaedia Judaica* XIV, 1091-1093 (con bibliografía).

10. Para un estudio de la bibliografía hasta 1961, cfr. H. Tadmor, art. *Chronology,* en *Enc. Bibl.* IV (1962) 261-264. Otros estudios: D.N. Freedman, en G.E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East, Essays... W.F. Albright,* Nueva York 1961, 203-228; C. Schedl, en: VT 12 (1962) 88-119; J. Gray, *I and II Kings,* Londres 1964, 55-74; A. Jepsen — R. Hanhart, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie,* Berlín 1964, 1-47; V. Pavlovsky - E. Vogt, en: Bibl 45 (1964) 321-347; J.M. Miller, en: JBL 86 (1967) 276-288; A. Jepsen, en: VT 18 (1968) 31-45; W.R. Wifall, en: ZAW 80 (1968) 317-336; S. Yeivin, *M. Zer Kabod Volume,* Jerusalén 1968, 367-381 (en hebreo).

preservar al mismo tiempo los sincronismos y los datos de los años de reinado. Cuantos tratan de mantener el mayor número posible de datos cronológicos bíblicos, se ven por regla general obligados a hacer conjeturas sobre la posibilidad de largos periodos de corregencia o de otros elementos frecuentemente desprovistos de apoyo textual.

También encontramos opiniones diversas sobre el sistema de cálculo de los años de reinado (ver más abajo pp. 432 ss.). La conjetura más extrema es que el sistema de cálculo cambió más de una vez, incluso en el lapso de tiempo de un mismo reinado[11]. Se trata de una actitud motivada a veces por el deseo de armonizar la mayor parte de datos bíblicos posible y de demostrar su exactitud.

## 3. **Cuestiones de método**

El presente estudio parte del presupuesto de que los datos relativos a los años de reinado en Israel no son el producto de cálculos oficiales establecidos durante el reinado del rey en cuestión, y en esto difiero de la mayor parte de los sistemas de cronología bíblica. Nos las tenemos que ver, en cambio, con datos ya sometidos a redacción (a veces muy meticulosa) por parte de los redactores de la estructura cronológica de Reyes. Por tanto, la valoración de estos datos por parte de un estudioso moderno de cronología depende exclusivamente de la recta comprensión de los métodos de los que se sirven los antiguos recopiladores de cronologías que han preparado tal estructura.

Antes de iniciar el análisis del *modus operandi* seguido por los antiguos estudiosos (ver más abajo pp. 437 ss.), tendremos que aclarar una serie de problemas inherentes a cualquier tratamiento de los sistemas de datación: ¿qué tipo de calendario era usado en el periodo bíblico? ¿Era solar el año, como en Egipto, o era solar-lunar, como en Mesopotamia (donde el año solar de 365 días era ajustado al de 12 meses lunares intercalando un décimotercer mes cada pocos años)? Por un lado, los términos hebreos para decir «mes»: *yrḥ* (= «luna») y *ḥdš* (= «luna nueva») indican que la unidad fundamental del calendario bíblico era lunar. Por otra parte, no hay duda de que las principales festividades anuales (los panes ázimos el mes de Abib, pentecostés en la siega de los cereales, la fiesta de la recolección «a la vuelta del año»

11. Como sugiere Thiele, MNHK² y, más recientemente, Wifall (nota precedente).

—Ex 34,22—) eran determinadas por las estaciones del ciclo agrícola. Es, pues, posible decir que en Israel el calendario era solar-lunar. A pesar de esto, ignoramos cómo eran armonizados estos dos elementos (el año solar de 365 días y el lunar de 354): ¿intercalando un mes, como en Babilonia, o añadiendo diez días al final de cada ciclo de doce meses, como en Egipto, o quizá mediante otro método?[12]

## 4. Cálculo de los años de reinado

¿De qué forma eran calculados los años de reinado y, en particular, cómo se contabilizaba el año de ascensión al trono?

Tratemos ante todo de definir el concepto de «año de reinado». ¿Se refiere al año efectivo del calendario, contado desde el día de la ascensión del rey al trono (o desde el día de la coronación) al día correspondiente del año siguiente? ¿O se refiere al año de calendario que sigue inmediatamente a la ascensión, contado desde un fin de año al siguiente?

En Mesopotamia y en Egipto el año de reinado coincidía en general con el del calendario. Sin embargo, durante el imperio nuevo egipcio (de la dinastía XVIII a la XX), los años de reinado eran calculados a partir del día de la coronación del faraón[13]. Y si bien faltan pruebas directas de cuál de los dos métodos era usado en Judá y en Israel, hay indicios claros de que, en el sistema usado por los redactores de Reyes, los años de reinado de cada rey coincidían con el año del calendario. La ventaja de tal sistema era que, tanto los recopiladores de la cronología real como los funcionarios regios que trabajaban en los distintos sectores de la administración pública, no habrían tenido dificultad para determinar el comienzo de un año de reinado, dado que el fin de año (fuese agrícola o cultual) era al mismo tiempo el «año nuevo para los reyes» según el cómputo oficial.

---

12. Para el problema del calendario y de los meses de relleno en el periodo bíblico, cfr. J.B. Degal, en: VT 7 (1957) 250-307.

13. A. Gardiner, en: JEA 31 (1945) 11-28; y *Egypt of the Pharaohs,* Oxford 1961, 69-71. Es posible que en la corte persa estuviese en vigor un uso parecido (cfr. E. Bickerman, *Chronology of the Ancient World,* Londres 1968, 90), lo que podría explicar la contradicción entre las fechas de Neh 1,1 y 2,1. Esto evitaría corregir el texto de Neh 2,1. Otras propuestas en H. Tadmor, en: JNES 15 (1956) 227, n. 70 y recientemente D.F.A. Clines, en: JBL 93 (1974) 35.

Esta es la siguiente pregunta a la que hemos de responder: ¿cómo calculaba el rey el año de su ascensión al trono?

Dos eran los métodos usados en el Próximo Oriente antiguo para calcular el primer año del rey: la post-datación y la pre-datación[14]. Según la post-datación, el primer año del rey comienza no con su ascensión al trono, sino con el fin de año próximo. Para hacer el cómputo cronológico, la parte del año en la que el rey había subido al trono no era computada en la cronología del nuevo rey (era un «año cero», en cuanto que era computada como un residuo del año del rey anterior). Según el sistema de la pre-datación, el primer año del rey era computado a partir del día de la ascensión al trono, a veces el día de la coronación oficial. En este sistema podía suceder que a un rey que hubiese reinado durante un periodo muy breve (p.e. sólo un mes, la mitad antes de fin de año y la otra mitad después) se le atribuyeran «dos años» de reinado, dado que las dos primeras semanas eran consideradas un primer año, y las otras dos siguientes a la fiesta de fin de año un segundo año. Cuando elaboramos un esquema cronológico orgánico, debemos reducir entonces en un año el cómputo total de los años de reinado, efectuado según el sistema de la pre-datación, dado que el último año, incompleto, del reinado de un monarca es sumado a los años de su sucesor[15]. En caso contrario, el mismo año del calendario sería atribuido tanto al rey saliente como al entrante. En cambio, en el sistema de post-datación, el número de los años oficiales de un rey coincidía con el número de los años en los que efectivamente había reinado.

El sistema de pre-datación fue corriente en Egipto durante los imperios antiguo e intermedio, y reaparece en tiempos de la dinastía XXVI. El sistema de post-datación (o, como es llamado por algunos estudiosos, «del año de ascensión») fue usado sólo en Babilonia, y cayó en desuso con la llegado de los imperios helenistas. Nació de la costumbre de dar un nombre a cada año del reinado de un monarca. El año de la ascensión de un rey era expresado mediante una locución particular: «El año del comienzo del reinado» (en acádico *šanat rēš šarrūti*), mientras que el año I comenzaba sólo con el primer fin de

---

14. Sobre estas expresiones, así como sobre los términos «año de ascensión» y «año de no-ascensión», cfr. J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, 80-86.

15. Cfr. la praxis egipcia en los periodos helenístico y romano (p.e. «el año XXX [de Tolomeo II], que es el año I [de Cleopatra VII]»); T.C. Skeat, en: Mizraim 6 (1937) 8 y Finegan, *Handbook*, 80-81.

año, el mes de Nisán[16] (marzo-abril). En Asiria, en cambio, los años eran contados mediante los nombres de los «epónimos» (*limmu*) designados para este fin[17], por lo que no se planteaba el problema de contar por separado los años de ascensión. Las inscripciones reales asirias, que comienzan a mediados del siglo IX a.C., contaban los años según *palû,* «periodo de reinado» o «periodo de mandato». Pero tal cómputo, introducido por influencia de Babilonia, no coincidía necesariamente con el cómputo según los años de reinado[18].

El sistema de la post-datación era normal en Siria-Palestina, como resultado de la difusión de los sistemas administrativos babilónicos durante los periodos neo-babilónico y persa. Es mencionado en 2 Re 25,27 para indicar la fecha en la que Evil Merodac, rey de Babilonia, liberó a Jeconías de la prisión: *biš*ᵉ*nat mol*ᵉ*kô,* es decir, durante el año de la ascensión o *šanat rēš šarrūti* en la terminología babilónica[19].

Para los periodos anteriores, sin embargo, es razonable suponer que Israel y Judá usaron el sistema de pre-datación, por ser más simple y más natural que el poco convencional de la post-datación. Por otra parte, los datos cronológicos que empiezan con Manasés o con Amón, rey de Judá, pueden ser adecuadamente explicados sólo mediante el sistema de la post-datación. La introducción de tal sistema puede ser explicada de una de las dos maneras siguientes: 1. Amón, o su padre Manasés, introdujeron en Judá el sistema babilónico de la post-datación,

---

16. La costumbre empezó en Babilonia durante la dinastía casita (siglo XIII a.C.), pero en realidad podría haber empezado ya en el siglo XIV; cfr. J.A. Brinkman, WO 6 (1971) 153. Las expresiones *rê'šît mal*ᵉ*kût* y *rê'šît maml*ᵉ*kût/mamléket,* usadas para los reinados de Joaquín y Sedecías (Jr 26,1; 27,1; 28,1 y 49,34) no son necesariamente expresiones cronológicas exactas, como la babilónica *šanat rēš šarrūti,* sino términos genéricos que indican el comienzo del reinado de estos reyes, durase menos de un año, un año entero o más de un año. La expresión acádica *rēš šarrūti* «comienzo del reinado» aparece en algunos textos sin connotación cronológica exacta. Cfr. también H. Tadmor, JNES 15 (1956) 227, n. 17; y *Studies in Honor of Benno Landsberger,* Chicago 1965, 353. Una opinión diversa en N.H. Sarna, *Hagût 'Ivrit be-America* I, Tel Aviv 1972, 121-130 (en hebreo).

17. A. Ungnad, art. *Eponymen,* en *Reallexikon der Assyriologie* II, 412-459.

18. H. Tadmor, en: JCS 12 (1958) 22-33.

19. Ver H. Tadmor, en: JNES 15 (1956) 227 y *EncBibl* IV, 267-268. La expresión *š*ᵉ*nat mol*ᵉ*kô* (2 Re 25,27) aparece también en una inscripción fenicia de la época persa. Donde predominaba el arameo, la expresión usada era una traducción de *šanat šarrūti:* ver ahora F.M. Cross, *Papyri from the Fourth Century b.C. from Dâliye,* en *New Directions in Biblical Archaeology,* eds. D.N. Freedman — J.C. Greenfield, Garden City/N.Y. 1969, 44 ss.

o bien, 2. aunque la pre-datación fuese usada en Judá a lo largo de toda su historia como reino independiente, el recopilador exílico de la cronología redactó los datos (ver más abajo pp. 437 ss.) y adecuó los años de reinado de los períodos de Manasés o de Amón, y de Sedecías, según el sistema de la post-datación (más abajo pp. 447 ss.).

## 5. El «año nuevo real» en el periodo bíblico

Una tradición de la época tardía post-exílica, recogida en la Misná (*rô'š haššānāh* 1,1), distingue entre un «año nuevo para los reyes», es decir, un año nuevo real, y un «año nuevo para años», el del calendario. El primero cae en el mes de Nisán (marzo-abril) y el segundo en el de Tisri (septiembre-octubre). La tradición parece reflejar la costumbre del siglo I d.C.: los Asmoneos, Herodes el Grande y los cabecillas de la primera revuelta calculaban sus años a partir del mes de Nisán, como parece haber sucedido en Judá durante el periodo bíblico. Sin embargo, durante el siglo I d.C., y especialmente durante la primera mitad del siglo II d.C., el cómputo de los años a partir de Tisri prevaleció sobre el de Nisán en cuestiones de economía y de religión. A partir de entonces, el día primero del mes de Tisri ha sido el único día de año nuevo en la tradición hebrea[20].

Desde finales del siglo XIX los estudiosos modernos están divididos respecto al problema del comienzo del año en Judá y en Israel en la época bíblica, y por tanto respecto a la fecha del año nuevo real. Algunos mantienen que tanto en Israel como en Judá se usaba un único calendario, que iba del mes de Nisán al de Adar (febrero-marzo). Otros sostienen que el calendario más antiguo en Judá y en Israel empezaba el mes de Tisri, y que el cómputo primaveral (a partir de Nisán) era fruto de la influencia asiria y babilónica. Otros muchos creen que los años nuevos en Judá y en Israel distaban entre sí medio año, pero también sobre esto existen divergencias: para algunos, los reyes de Judá contaban desde Tisri y los de Judá a partir de Nisán; para otro sucedía exactamente lo contrario.

Nuestras fuentes indican más bien que en el antiguo Israel había dos años nuevos, el primero en primavera (el primer mes) y el segundo

---

20. M. Stern, *Compendia rerum Judaicarum ad Novum Testamentum* I,1, Assen 1974, 62-68 y M.D. Herr, *ibid.* I,2, Assen 1976, 843-845.

en otoño (el séptimo mes, en el reino del Norte quizá el octavo, cfr. 1 Re 12,33). El «calendario» de Guézer, que registra las actividades agrícolas de un labrador, comienza con *yrḥw 'sp*, «estación de la recolección», es decir, finales de Elul (agosto-septiembre), o Tisri, o comienzos de *marḥešwan* (octubre-noviembre). La terminología usada por Ex 23,16: *weḥag hā'āsîf beṣē't haššanāh* y por Ex 34,22: *weḥag ha'asîf teqûfat haššānāh* presupone un año agrícola que comienza, o termina, con la fiesta de la recolección en otoño. Otras tradiciones del Pentateuco (Ex 12,2; 23,15; 24,18; Lv 23,24 y Dt 16,1) hablan, en cambio, del mes de Abib como primer mes. En efecto, durante el periodo bíblico, los meses son siempre contados partiendo de primavera. La costumbre es ilustrada por Jr 36,22: el mes noveno (Kislev, noviembre-diciembre) el rey estaba en el palacio de invierno ante un brasero encendido.

Al mismo tiempo, sin embargo, se puede conjeturar que durante y después de la monarquía unida hubo varios sistemas de cómputo, usados en diferentes sectores de la vida: en el comercio y en la agricultura era normal calcular a partir del otoño, mientras que en el culto, y especialmente en las tradiciones del sacerdocio de Jerusalén, el año comenzaba en primavera. El cómputo del año nuevo a partir de la primavera, según el modelo mesopotámico, siempre fue seguido por el pueblo de Israel, mientras que el año agrícola, en otoño, fue adoptado por la tradición local cananea anterior a la conquista.

Podemos volver ahora a la pregunta formulada al principio: ¿cuándo calculaban los reyes de Judá el comienzo de sus años de reinado? Aunque los datos explícitos son muy escasos, hay indicios de que en Judá los años eran contados a partir de la primavera. Por tanto, en Jr 46,2 la batalla de Carquemis, en la que el ejército egipcio fue derrotado por las tropas de Babilonia, es fechada el año IV de Joaquín (605 a.C., ver más abajo la tabla de fechas seguras). Se puede de ello deducir que, a finales del siglo VII a.C., los años de reinado daban comienzo el primer mes de la primavera[21]. Y como tales sistemas de cómputo

21. *EncBibl* IV, 265-266. Es también posible que Ezequiel haya contado los años del exilio de Jeconías a partir de primavera, si bien su testimonio no es decisivo, pues se adaptaría, al menos en parte, también al cómputo otoñal: cfr. A. Malamat, en: IEJ 18 (1968) 146 ss.; y VTS 28 (1975) 123-145; K.S. Freedy - D.B. Redford, en: JAOS 90 (1970) 262-274. Un apoyo ulterior a la opinión de que en Judá el año comenzaba en primavera ha sido aportado por D.J.A. Clines, en: Australian Journal of Archaeology 2 (1972) 9-34; y JBL 93 (1974) 22-40.

tendían a ser extremadamente conservadores, podemos suponer razonablemente que también antes de Joaquín los reyes de Judá contaban a partir de la primavera. Esto coincidiría a su vez con la praxis del sacerdocio de Jerusalén mencionada hace poco, cuyo año daba comienzo precisamente el mes de Abib.

Por otra parte, carecemos de datos sobre el año nuevo real en el reino del Norte, y los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre si tenía lugar en primavera o en otoño. Existe, sin embargo, un testimonio de que el año nuevo de Judá no coincidía con el de Efraín. Se trata de 2 Re 15,8.10: Zacarías, que reinó durante seis meses, subió al trono el año XXXVIII de Ozías de Judá y murió el año XXXIX de este último. Durante estos seis meses, por tanto, había empezado un año nuevo real en Judá, mientras que en ese tiempo nada parecido había sucedido en Israel[22]. Si en cambio hubiese tenido lugar esto, el reinado de seis meses de Zacarías habría sido calculado en dos años (cfr. los brevísimos reinados de Nadab, hijo de Jeroboán I, y de Elá, hijo de Basá de Israel). ¿Es temerario llegar a la conclusión de que tal discrepancia de medio año en relación con el año nuevo real existía no sólo en tiempos de Ozías y de Zacarías, sino a lo largo de todo el periodo de los reinos de Judá y de Israel? Si es cierto, como se ha observado, que los reyes de Judá contaban sus años a partir de la primavera, y si existe una diferencia de medio año, nos vemos obligados a concluir que los reyes efraimitas contaban sus años a partir del otoño (séptimo y octavo mes)[23].

## 6. El método redaccional del antiguo recopilador de cronologías

Abordemos ahora el principal problema planteado páginas atrás (pp. 431 ss.): ¿cuál era el *modus operandi* del antiguo recopilador de cronologías al estructurar cronológicamente los libros de los Reyes? Creemos que se serviría de los métodos usados entonces por los recopiladores de cronologías de Mesopotamia con el fin de redondear los años[24]. Si suponemos que uno de los principales objetivos de este redactor era el de sincronizar los reinados de los monarcas de Judá y de Israel, entonces se preocuparía solamente de los años reales com-

---

22. H. Tadmor, ScrHier 8 (1961) 259 ss.
23. S. Talmon, en: VT 8 (1958) 48-74.
24. Para más detalles sobre los métodos usados por los recopiladores egipcios y mesopotámicos, cfr. *EncBibl* IV, 271-274.

pletos. Si sus fuentes referían que un determinado rey de Judá había reinado X años e Y meses (p.e. David en Hebrón: siete años y seis meses, 2 Sam 5,5), entonces debía omitir el número de meses que excedían a los años completos (p.e. el último año incompleto), contando sólo los años enteros. Idéntico procedimiento seguiría un autor moderno de cronologías que quisiese componer un esquema sincrónico sobre la base de datos de reinados, calculados mediante pre-datación.

El resultado es que todos los reyes de Judá y de Israel, cuyos años han sido redondeados por el redactor, han reinado en realidad (según su cómputo) un año más de los que les atribuyen los libros de los Reyes. Por tanto Roboán reinó 17 años y X meses, muriendo el año XVIII de su reinado; y dado que Roboán y Jeroboán I subieron al trono el mismo año, Roboán murió el año XVIII, no el XVII, de Jeroboán. El dato ha sido por lo demás conservado en el sincronismo de 1 Re 15,1: «Abías comenzó a reinar en Judá el año XVIII de Jeroboán, hijo de Nabat». Por otra parte, la hipótesis de que el redactor omitió los meses de más, dejando sólo el número de años enteros, resuelve dos importantes problemas cronológicos: los 10 años del reinado de Menajén de Israel y el año de Ocozías. Según el sincronismo, Menajén comenzó a reinar el año XXXIX de Ozías de Judá y murió el año L de Ozías (2 Re 15,17.23). Por tanto, Menajén reinaría no 10, sino 11 o incluso 12 años (si contamos según el sistema de la pre-datación). El mejor modo de salvar el número 10 y el sincronismo de 2 Reyes sería suponer que Menajén reinó en realidad 10 años y X meses (11 años en el cómputo oficial) y que el antiguo redactor, fiel a su método, omitió los meses de sobra, fijando el total de los años de Menajén en 10 años completos.

La otra dificultad resuelta por esta hipótesis es el año de reinado de Ocozías de Judá. Según el sistema de pre-datación, si su reinado hubiese terminado antes de año nuevo, habría sido considerado cero a efectos de un cómputo cronológico, en cuyo caso el creador de la cronología habría constatado el número exacto de meses de aquel año incompleto. Si el reinado hubiese sobrepasado el año nuevo, es decir, hubiese continuado en su segundo año oficial, se habrían contado dos años. Por tanto, nos está permitido suponer que el redactor encontró en sus propias fuentes que Ocozías reinó un año y pocos meses, pero que, fiel a su método de redondear las cifras, omitió el número de meses, atribuyendo al rey sólo un año (2 Re 8,26).

¿Qué fuentes usó nuestro redactor? Parece razonable admitir que la mayor parte del material proveniente de Judá consistía en crónicas oficiales o al menos en extractos de éstas, materiales que constataban tanto los años de reinado completos como los meses adicionales; y que,

en cambio, el material proveniente de Israel que tuvo a su disposición el redactor era en parte original y en parte estaba ya reelaborado. Da la impresión que, para el periodo transcurrido entre Jeroboán I y la dinastía de Omrí, sólo han llegado a nosotros datos sobre años de reinado completos. Esto significa que, en su fuente, el número de los años de reinado de los monarcas de Israel ya había sido redondeado y que, por tanto, sólo figuraban los años enteros.

Se trata de cifras más bien similares: Jeroboán I, 22 años; Nadab, 2 años; Basá, 24 años; Elá, 2 años; Omrí, 12 años; Ajab, 22 años; Ocozías, 2 años; Jorán, 12 años. En consecuencia, parece que se redondearon las cifras según ciclos de 2-22 años y de 12 años, lo que se acercaba bastante al número real de los años de reinado; da la sensación de que existían razones mnemotécnicas (pero podría haber sido producto de corrupciones textuales). Por tanto, el redactor no se preocupó por las cifras ya redondeadas, aunque alguna de ellas fuese un año más alta que el número efectivo de los años de reinado. Por otra parte, en lo referente al periodo que comienza con la ascensión al trono de Jehú, los datos de que dispuso nuestro redactor parece que eran más precisos. Aquí fue fiel a su método de redondear, de modo que los 28 años de Jehú y los 16 de Joás fueron en realidad 28 y X meses y 16 e Y meses respectivamente, lo cual daba 29 y 17 años respectivamente en el sistema de pre-datación.

Contrariamente a su praxis habitual, nuestro recopilador de cronologías trabajaba con exactitud cuando se ocupaba de reyes que habían reinado menos de un año. En este caso, sus métodos se acercaban a los de los recopiladores de las listas reales babilónicas[25]: constató el número efectivo de los años, meses e incluso días de reinado. Así, registró para Zimri 7 días, para Zacarías 6 meses, para Salún 1 mes, asignando a Joacaz y a Jeconías de Judá 3 meses cada uno. Son cifras tomadas ciertamente de crónicas u otros documentos oficiales, por lo que nos acercan un paso a las fuentes cronográficas originales, que ya no existen.

## 7. Corregencias

Otro principio que ha guiado al autor de nuestras cronologías es el presupuesto de que no existieron corregencias durante todo el periodo

25. Una opinión algo diferente en J.A. Brinkman, *A Political History of Post-Cassite Babylonia*, Roma 1968, 63-67.

de la monarquía israelita; es decir, de que el heredero al trono que había ejercido las funciones de regente mientras vivía su padre, contaba ese periodo como parte de su reinado. Por otra parte, nuestras fuentes nos indican que hubo dos periodos de regencia: Jotán «juzgó (= gobernó) al 'pueblo del país'» mientras su padre Ozías vivía todavía (2 Re 15,5)[26], y Ozías parece haber sido regente durante quince años, mientras su padre Amasías seguía aún con vida (2 Re 14,17)[27]. Sea que el recopilador de la cronología estuviese al corriente de éstas y de otras corregencias y decidió silenciarlas, sea que las ignorase por completo (como es probable), lo cierto es que el sistema que eligió ha creado una serie de incongruencias en el esquema cronológico de los libros de los Reyes.

La hipótesis de que hubo efectivamente corregencias en Judá y en Israel (algo lógico de por sí y, por otra parte, objeto de claras referencias en las fuentes) ayuda notablemente a resolver algunas de las contradicciones más serias[28].

## II. LA DETERMINACIÓN DEL ESQUEMA CRONOLÓGICO

### 1. Fechas seguras

El esquema cronológico de la época monárquica se divide espontáneamente en tres periodos: a) de Jeroboán I a la revuelta de Jehú; b) de Jehú hasta la caída de Samaría; y c) de la caída de Samaría a la destrucción del templo. Como los datos cronológicos del último periodo son los mejor comprobados, empezaremos nuestras consideraciones cronológicas por el último periodo, para ir después hacia atrás[29].

Es obvio que sólo las informaciones de fuentes extra-bíblicas nos proporcionan fechas absolutas, y sirven por tanto de puntos de apoyo. La tabla siguiente ofrece veinte sincronismos externos para el periodo

26. Cfr. *EncBibl* IV, 286; VI, 126.
27. *Ibid.* I, 439.
28. Ver especialmente E.R. Thiele, *The Question of Coregencies Among Hebrew Kings*, en *A Stubborn Faith, Fs W.A. Irwin*, Dallas 1956, 39-52.
29. El esquema cronológico delineado aquí sólo brevemente ha sido presentado por el autor de estas líneas de manera detallada en su artículo sobre las cronologías, en *EncBibl* IV, 274-302 (cfr. la bibliografía en pp. 309-310).

pre-exílico[30], tomados casi exclusivamente de fuentes asirias y babilónicas. Se trata de fechas absolutas desde el punto de vista cronológico (según el calendario juliano), dado que las cronologías asirias y babilónicas del milenio I a.C. se basan en una retahila continua de años hasta la época helenística y romana, y son confirmadas mediante cálculos astronómicos[31].

**TABLA DE FECHAS SEGURAS**

| ACONTECIMIENTO | SINCRONISMO | AÑO | TEXTO BÍBLICO |
|---|---|---|---|
| 1. El israelita Ajab participa en la batalla de Carcar como uno de los doce reyes de Siria. | Año VI de Salmanasar III | 853 a.C. | — |
| 2. Jehú, «hijo de Omrí» ofrece tributo a Asiria. | Año XVIII de Salmanasar III | 841 | — |
| 3. Joás, rey de Israel, ofrece tributo a Adadnirari II. | — | 796 | — |
| 4. Menajén de Israel ofrece tributo a Pul (Teglatfalasar III) rey de Asiria. | Año VIII de Teglatfalasar III | 738 | 2 Re 15,19-20 |
| 5. Campaña de Teglatfalasar III en Filistea. Ajaz ofrece tributo. | — | 734 | 2 Re 16,7-8 |
| 6. Conquista de Galilea y de Transjordania (y exilio de sus habitantes) por parte de Teglatfalasar III, durante el reinado de Pecaj de Israel. | — | 733-732 | 2 Re 15,29 |

30. *Ibid.* 255.259, tablas 7-9 y las notas correspondientes. Se han añadido dos nuevos sincronismos: sobre el n.° 3 cfr. A.R. Millard - H. Tadmor, en: Iraq 35 (1973) 57 ss. y H. Tadmor, en: *ibid.* 64; el n.° 8 será publicado en nuestro *Inscriptions of Tiglath-pileser III, King of Assiria,* The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalén, de próxima aparición. Ver también los siguientes estudios recientes sobre el sincronismo n.° 4: L.D. Levine, en: BASOR 206 (1972) 40-42; M.D. Cogan, en: JCS 25 (1973) 96-99. Para los sincronismos números 16-19, véase después n.° 33. Para el sincronismo n.° 20, cfr. más arriba n.° 19. Para el problema de los sincronismos egipcios en el periodo bíblico, ver K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt,* Warminster 1973; y *Late Egyptian Chronology and the Hebrew Monarchy:* JANESCU 5 (1973) 225-233 (*Fs Th.H. Gaster*).

31. Sobre la cronología asiria y babilónica del primer milenio a.C., cfr. G. Smith, *The Assyrian Eponym Canon,* Londres 1976; F.X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel* II,1, Münster Westf. 1912, 432-461; R.A. Parker - W.H. Dubberstein, *Babylonian Chronologie, 626 B.C. - A.D. 75,* Providence/R.I. 1956.

TABLA DE FECHAS SEGURAS

| ACONTECIMIENTO | SINCRONISMO | AÑO | TEXTO BÍBLICO |
|---|---|---|---|
| 7. Muerte de Pecaj. Sube al trono Oseas. | — | 732 | 2 Re 15,30 |
| 8. Teglatfalasar III recibe tributo de Oseas durante la expedición a Caldea. | — | 731 | — |
| 9. Año IX de Oseas. Cae prisionero de Salmanasar V. Comienza el asedio de Samaría. | — | 724 | 2 Re 17,4-5 |
| 10. Salmanasar V conquista Samaría. | — | 722 | 2 Re 17,6 y 18,10 |
| 11. Deportación de israelitas por parte de Sargón II. | Año II de Sargón. | — | |
| 12. Campaña de Sargón contra Asdod. | Año IX-X de Sargón. | 713-712 | Is 20,1-2 |
| 13. Campaña de Senaquerib contra Judá. | Año IV de Senaquerib. | 701 | 2 Re 18,13//Is 36 |
| 14. Año XXXI de Josías; campaña de Necao II, batalla de Meguido, reinado de Joacaz. | Año XVIII de Nabopolasar. | 609 | 2 Re 23,29// 2 Cro 35,20 |
| 15. Año IV de Joaquín; Nabucodonosor derrota a Egipto en Carquemis. | Año XXI de Nabopolasar. | 605 | Jr 46,1 ss. (entre Nisán y Ab) |
| 16. Nabucodonosor conquista Jerusalén. | Año VII de Nabucodonosor. | 598/97 | 2 Re 24,8 ss. |
| 17. Deportación de Jeconías y de 10.000 hombres. | Año VIII de Nabucodonosor. | 597 | 2 Re 24,12-14 |
| 18. Año X de Sedecías. | Año XVIII de Nabucodonosor. | 587 | Jr 32,1 |
| 19. Año XI de Sedecías, destrucción del templo. | Año XIX de Nabucodonosor. | 7 Ab 586 | 2 Re 25,8 Jr 52,1 ss. |
| 20. Liberación de Jeconías el año XXXVII de su prisión. | Ascensión al trono de Evil-Merodac. | 25/27 Adar 561 | 2 Re 25,27 ss. Jr 52,31 |

## 2. De la caída de Samaría a la destrucción del templo

Se trata de un periodo de 134 años y seis meses según los datos de los años de reinado de los monarcas de Judá; va del año VI de Ezequías

(inclusive) al año XI de Sedecías. El medio año (tres meses de Joacaz y tres de Jeconías) es incluido (en el sistema de post-datación) en el cómputo de los años enteros, de modo que quedan sólo 134 años. Este periodo es dividido en 112 años de reinado, desde la conquista de Samaría (año IV de Ezequías) a la muerte de Josías, y 22 de la muerte de Josías a la destrucción del templo (año IX de Sedecías).

Las fechas de los últimos reyes de Judá (Joacaz, Joaquín, Jeconías y Sedecías) son determinadas mediante sincronismos entre Joaquín y Sedecías, por una parte, y Nabucodonosor rey de Babilonia, por otra (cfr. tabla precedente):

| | |
|---|---|
| Muerte de Josías | 609 |
| Reinado de Joacaz y ascensión de Joaquín | 609 |
| Reinado de Joaquín | 608/07-587/97 |
| Reinado de Jeconías y de Sedecías | 597 |

Más difícil resulta, en cambio, determinar el año exacto de la destrucción del templo y de Jerusalén. Han sido propuestos el 587 y el 586[32]. Pero, como hasta el momento faltan los datos correspondientes en la Crónica Babilónica[33], no existe hasta el momento una conclusión generalmente aceptada. Este problema determina otro todavía más complejo: ¿cuándo tuvo lugar la deportación de Jeconías y cuándo empezó exactamente Sedecías a contar los años de su reinado: a partir de la primavera del 597, del otoño del 597 o sólo de la primavera del 596? El autor de estas líneas, que sigue la tesis según la cual Judá contaba los años a partir de la primavera, prefiere datar la destrucción de Jerusalén en el 586, de acuerdo con 2 Re 25,8, un texto que sincroniza el año XI de Sedecías con el año XIX de Nabucodonosor, que empezó el 1 de Nisán del 596. Por tanto, el primer año de Sedecías empezaría en Nisán del 596, en lugar de en Nisán del 597 inmediatamente después de la deportación de Jeconías. Hay una explicación para este retraso de un año: mientras era deportada una parte de la población (y no hay duda de que los 10.000 fueron deportados después del 1 de Nisán del 597), Sedecías habría evitado celebrar su ascensión al trono y habría calculado, por tanto, su año de ascensión a partir de la primavera del

32. Ver A. Malamat, en: IEJ 18 (1968) 135-157; y VTS 28 (1975) 123-145 y WHJP IV, cap. X: basándose en un calendario en Tisri, habla del año 586 para la destrucción de Jerusalén.

33. D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*, Londres 1956, 72.

597. El único defecto de esta propuesta es que postula un año de ascensión muy poco común de 12 y X meses. Por tanto debemos tomar en consideración las siguientes alternativas: a) no es segura la ecuación de que el año XI de Sedecías es el año XIX de Nabucodonosor (aunque no hay razones suficientes para admitirlo); b) fue el recopilador de las cronologías quien contó los años de reinado de Sedecías a partir de la primavera del 596, en vez de hacerlo desde la primavera del 597. En cualquier caso, mientras no se descubran otros datos, el 596 parece ser la fecha preferible para la destrucción del templo y de la ciudad.

Ya que la muerte de Josías el año XXXI de su reinado ha sido calculada para el año 609 a.C., su primer año de reinado debió de ser el 639/38 a.C. Entre el 722 a.C., fecha de la caída de Samaría, y el 639/38, comienzo del reinado de Josías, pasaron 83 años. Pero la suma de los años atribuidos a los reyes de Judá desde el año IV de Ezequías (año de la caída de Samaría según 2 Re 18,9-10) al año I de Josías es sólo de 81 años: 24 de Ezequías (de sus años VI al XXIX), 55 de Manasés, 2 de Amón, todos según el sistema de la post-datación.

Se han propuesto varias soluciones para explicar esta discrepancia:

1. La cifra total de los años de reinado de Manasés y/o de Amón, tal como está transmitida en el TM, está corrompida. A Manasés se le asignan 57 años y/o a Amón 4 años. Pero todas las versiones antiguas apoyan las cifras del TM.

2. Se ha propuesto como alternativa[34] que Ezequías habría sido corregente durante los últimos años de su padre Ajaz, años no comprendidos en los 29 de su reinado. Los sincronismos que sitúan el comienzo del asedio de Samaría en el año IV de Ezequías y su destrucción en el VI, se basan en la suposición de su corregencia. Pero la propuesta crea más problemas de los que resuelve, especialmente porque no concuerda con la datación de la muerte de Ajaz el 727, el último de Teglatfalasar III (ver más abajo).

Proponemos por tanto una tercera solución, coherente con la hipótesis de que el antiguo recopilador ha redondeado los años (ver más arriba pp. 437 ss.): los 29 años de Ezequías, los 55 de Manasés y los 2 de Amón representan sólo los años completos. Cada uno de ellos

34. Cfr. J. Lewy, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, Giessen 1927, 19-20, n. 3.

debió de haber reinado algunos meses adicionales, por una suma total de otros dos años. Según su costumbre, el autor de la cronología ha omitido los meses que sobraban, tomando nota sólo de los años completos.

Otro elemento a tener en cuenta es que los años de reinado de los últimos monarcas de Judá, empezando por Manasés, han sido calculados mediante la post-datación. ¿Cuándo fue introducido este nuevo método? ¿Era ya usado durante el reinado de Manasés (como fruto de la influencia mesopotámica) o fue el autor post-exílico quien aplicó el sistema de la post-datación, empezando con Manasés o con Amón? En este último caso, parecería que nuestro autor tenía ya a su disposición un esquema cronológico (según el sistema de pre-datación) para la época anterior a la de Manasés. Estas preguntas deberán quedar sin respuesta por ahora.

## 3. **De la revuelta de Jehú a la caída de Samaría**

Si Ezequías subió al trono el 727/26 a.C., entre esta fecha y la rebelión de Jehú el 842 habrían pasado 115 años. Pero la cifra total de los años de reinado de los monarcas de Judá e Israel en este periodo es superior a los 115 años: el total en Israel es de 140 (diferencia de 25 años) y en Judá de 159 (diferencia de 44 años).

Para explicar estas diferencias hemos de suponer que las cifras del TM son correctas, o bien que algunos de los reyes han sido corregentes, asociados al poder y a la autoridad en vida de sus padres. Son posibilidades que no se excluyen.

Tanto en Israel como en Judá el cálculo se hacía mediante el sistema de pre-datación (ver más arriba pp. 432 ss.). Según nuestro modo de abordar el problema, el número de los años de reinado ofrecido por los libros de los Reyes para este periodo comprende sólo los años enteros, sin meses excedentes. Por tanto, en un cálculo continuativo de los años de reinado, cada monarca reinaría un poco más de los años que le atribuyen los libros de los Reyes (p.e. Jehú murió en su XXIX año, Joacaz en su XVIII, Joás en su XVIII, Menajén en su XI, etc.).

Una fecha cierta, determinada por un sincronismo externo, para el final de este periodo es la caída de Samaría. Pero también en este caso está dividida la opinión de los estudiosos. En el pasado se solía aceptar la pretensión de Sargón II (anales de Jorsabad) de haber conquistado personalmente Samaría y haber conducido al destierro a sus habitantes

al comienzo de su reinado, durante su *šanat rēš šarrūti*, es decir, entre diciembre del 722 (o enero del 721) y abril del 721. Esta fecha de los anales es, sin embargo, contradecida por otra inscripción más creíble. Según ésta, Sargón parece que no emprendió ninguna campaña militar antes del año II de su reinado, es decir, no antes de abril del 720. Los recopiladores de los años regios han transportado evidentemente al 721 un acontecimiento del 720, probablemente para que el resumen del reinado de Sargón empezase con una gran victoria militar. La referencia bíblica al «rey de Asiria» que asedió y conquistó Samaría (2 Re 17,5-6) apunta, pues, a Salmanasar V, y debería ser considerada digna de crédito. La tradición recibe apoyo de la Crónica Babilónica, que sostiene que Salmanasar V conquistó *šamara'in* (forma aramea del hebreo *šômᵉrôn* «Samaría»)[35].

Otro problema todavía por resolver es el de la fecha de la ascensión al trono de Ezequías. Según 2 Re 18,10, cuando cayó Samaría estaba en el año VI de su reinado. Tal fecha es confirmada por Is 14,28-29: «El año en que murió el rey Ajaz, se pronunció este oráculo: 'No te alegres, Filistea, porque se haya roto la vara que te ha golpeado'». Romperse la vara que había golpeado a los filisteos constituye una probable referencia a la muerte de Teglatfalasar III, único rey asirio de la época de Ajaz digno de ese apelativo. Parece, pues, que Ajaz murió y Ezequías subió al trono el mismo año de la muerte de Teglatfalasar[36], lo cual, según la crónica babilónica tuvo lugar el 12 de *tebet* del 727/26 a.C., es decir, el 27-XII-727 o el 15-I-726.

Por otra parte, el comienzo de 2 Re 18,13//Is 36,1 afirma que «el año XIV de Ezequías, Senaquerib, rey de Asiria, subió contra todas las ciudades fortificadas de Judá y las conquistó». Tal acontecimiento es descrito detalladamente en los anales de Senaquerib, y es fechado más allá de toda duda razonable el 701 a.C. De aquí se desprende que Ezequías subiría al trono el 716/15. Pero tal fecha es contradecida tanto por Is 14,28 (como se ha explicado hace poco) como por una serie de sincronismos entre Ezequías y el rey Oseas en 2 Re 18,1.9-10. Por tanto, el estudioso moderno que opte por basarse en la fecha de 2 Re 18,13, debería negar la autenticidad de los sincronismos de 2 Re 18

35. Para más detalles, cfr. H. Tadmor, en: JCS 12 (1958) 33-40.

36. Cfr. J. Begrich, en: ZDMG 83 (1929) 213; 86 (1932) 61. Para una tesis totalmente distinta, según la cual Ezequías asumiría el poder el 716/15, cfr. Thiele, MNHK², 155-172; y VT 16 (1966) 83-107.

mencionados antes[37]. Se ha propuesto, en consecuencia, que el comienzo de 2 Re 18,13//Is 36,1 pertenece originalmente a la narración sobre la enfermedad y la milagrosa curación de Ezequías (2 Re 20,1-11//Is 38,1-8), y que ha sido colocada en este contexto por un editor posterior, que relacionó con el año fatal de la expedición de Senaquerib todas las narraciones proféticas relativas a Isaías y a Ezequías, así como la milagrosa liberación de Jerusalén[38].

## 4. De Jeroboán I a la revuelta de Jehú

El número total de los años de los reyes de Israel desde Jeroboán I a Jorán, hijo de Ajab, es de 98, y el de los reyes de Judá, de Roboán a Ocozías, hijo de Jorán, es de 95. Pero, dado que Roboán y Jeroboán I subieron al trono el mismo año, y que Jorán y Ocozías fueron asesinados durante la revuelta de Jehú, el número de los años de reinado de los reyes de Judá y de Israel debió se ser el mismo.

Hemos lanzado la conjetura (más arriba pp. 437 ss.) de que los datos sobre los años de reinado de los monarcas de Judá, hasta este periodo, comprenden sólo los años enteros, sin los meses excedentes del año final incompleto. Si esto es así, deberemos descontar un año de los años de reinado de cada rey de Israel, si queremos elaborar una tabla cronológica.

Conocemos dos sincronismos externos: 1. la batalla de Carcar, en la que, según los anales asirios, participó Ajab, tuvo lugar el año VI de Salmanasar III de Asiria, es decir, en el 853 a.C.; y 2. Jehú ofreció tributo al rey de Asiria el año XVIII de Salmanasar III, es decir, en el 841 a.C.

El problema principal de la cronología de este periodo está en los años 853-841. Si Ajab cayó en la batalla contra Aram (1 Re 22) tras

---

37. P.e. Thiele, *art. cit.* (n. 36); W.F. Albright, en BASOR 100 (1945) 22; ver también más recientemente J. Gray, *I and II Kings*, Londres-Filadelfia ²1970, 68 y 74. En realidad, como ha sido demostrado (últimamente A. Catastani 1982, ver cap. XI, parágrafo 1), la indicación cronológica de 2 Re 18,13 y paralelos no es digna de crédito.

38. L.L. Honor, *Sennacherib's Invasion of Palestine*, Nueva York 1926, 70; J. Lewy, en: OLZ 31 (1928) 158-159; H. Tadmor, *EncBibl* IV, 278-279.

haber participado en la batalla de Carcar[39], entonces en los 13 años comprendidos entre el 853 y el 841 tendremos que dar cuenta de los acontecimientos siguientes, referidos al reino del Norte:

X = periodo en el que reinó Ajab, desde la batalla de Carcar a su muerte;
2 años de reinado de Ocozías (en realidad un año de calendario);
12 años de reinado de Jorán (en realidad 11 años de calendario);
Y = periodo de tiempo desde la toma de poder de Jehú a la entrega de tributo a Asiria.

La cifra X debería comprender al menos algunos meses: Ajab había sido aliado de Ben Hadad en Carcar, y no parece probable que hubiese atacado en Ramot de Galaad a su antiguo aliado inmediatemente después de Carcar. También la cifra Y debería incluir algunos meses: el tributo fue ciertamente entregado después del mes de Nisán del 841 a.C., mientras que la rebelión parece haber tenido lugar el invierno precedente, cuando el rey se hallaba convaleciente de sus heridas en su residencia invernal de los Omridas: Jezrael.

A las dificultades de tener que dar cuenta de los 12, X e Y años en el breve periodo que transcurre entre el 853 y el 841 a.C. se añaden varias contradicciones entre los distintos sincronismos y las sumas totales de los años de reinado[40].

Quizá sea posible resolver el problema cronológico mediante una corrección textual: si Jorán, hijo de Ajab, hubiese reinado no 12, sino sólo 10 años (en realidad 9 completos y algunos meses), nos quedaríamos con un periodo de unos 2 años para el reinado de Ajab entre Carcar y Ramot de Galaad y con un año más o menos para el periodo entre la ascensión al trono de Jehú y la entrega del tributo a Asiria. Si a esto añadimos 9 ó 10 años de reinado para Jorán, llegamos a un total de 13 años como máximo, entre el 853 y el 841 a.C.

39. A. Jepsen ha propuesto la conjetura según la cual la historia de la muerte de Ajab (1 Re 22) debería ser en realidad colocada en la época de la dinastía de Jehú, y que el rey caído en la batalla de Ramot de Galaad (en una guerra contra Ben Hadad III, hijo de Jazael) habría sido en realidad un heredero de Jehú, cfr. A. Jepsen, en: AfO 14 (1941-44) 154-158. Esta tesis ha sido recientemente adoptada y desarrollada por J.M. Miller, que sostiene que el rey fue Joacaz, hijo de Jehú, en: JBL 85 (1966) 441-445; y ZAW 80 (1968) 337-342. No hemos hecho nuestra esta tesis porque plantea más problemas de los intenta resolver.

40. *EncBibl* IV, 289-294.

Por lo demás, ningún sistema propuesto hasta la fecha en el contexto de una cronología bíblica ofrece una solución satisfactoria al problema de los datos contradictorios en esta época, especialmente en lo que respecta al reinado de Josafat. La traducción griega (ver más arriba pp. 427 ss.) ha conservado aquí cifras distintas, que, según algunos estudiosos, son preferibles a las del TM[41].

## 5. La monarquía unida

Nada sabemos de la duración del reinado de Saúl. El pasaje de 1 Sam 13,1 («Saúl tenía un año cuando reinó; y gobernó Israel durante dos años») es claramente incompleto. La lectura original debió de tener en cualquier caso una cifra razonable: Saúl tenía X años cuando empezó a reinar; y reinó Y y 2 años en Israel. Los intentos de completar el número de las decenas son puramente conjeturales.

La información ofrecida por 2 Sam 5,4 y 1 Re 11,42 sobre los reinados de David y de Salomón es también muy exigua:

| | |
|---|---|
| David: | 30 años de edad al comienzo de su reinado; |
| | 7 años de reinado sólo en Judá; |
| | 33 años de reinado en todo Israel; total 40 años. |
| Salomón: | 40 años en Israel; total 40 años. |

Los reinados de 40 años de David y de Salomón parecen responder a cifras aproximadas o tipológicas. De David se dice que tenía 30 años cuando asumió el poder, y que reinó 40 años y 6 meses (2 Sam 5,4). Esto quiere decir que a su muerte era septuagenario. Pero, según la opinión general, se trata de un número tipológico, que indica la duración normal de la vida humana (cfr. Sal 90,10)[42]. A pesar de esto, el número de relatos que traen los libros de Samuel sobre la carrera de David nos obliga a suponer que su reinado fue relativamente largo, de al menos varias décadas. También Salomón debió de reinar durante bastante tiempo, dado que su sucesor subió al trono a los 41 años de edad (1 Re 14,21). Por tanto, lo mismo que el recopilador de la cronología

41. Ver J.D. Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, Cambridge/Mass. 1968, 61-108. Pero cfr. las observaciones críticas de E.R. Thiele, en: JBL 93 (1974) 182-190.

42. Cfr. A. Orr, en: VT 6 (1956) 304 y 306; R. Borger, en: JNES 18 (1958) 74.

redondeó en 40 los 38/39 años del reinado de Joás de Judá[43], así también se atribuyeron 40 años a David y a Salomón, cifra tipológica que en la Biblia indica corrientemente una generación[44]. De forma parecida, unidades de 80, 40 y 20 años, que expresan respectivamente dos, una y media generación (Jue 3,11.30; 8,28; 15,20; 1 Sam 7,2) han sido usadas por el recopilador que narró el periodo que precedió a la instauración de la monarquía[45]. Por lo demás, datos como éstos, que se originaron en la tradición oral por su propia naturaleza, se resisten a cualquier comprobación en el ámbito estrictamente cronológico, por importantes que puedan ser para una genealogía y una cronología.

---

43. Ver *EncBibl* III, 481; IV, 281-282.

44. *EncBibl* IV, 247-251.

45. Para un posible paralelo sumerio, cfr. T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, Chicago 1939, 93 n. 145 (Mes-anne-pada y su hijo A-anne-pada, los dos primitivos reyes de Ur, que reinaron cada uno 40 años). Asignar 40 a una generación es también normal en la tradición cronográfica griega, cfr. A.E. Samuel, *Greek and Roman Chronology*, Múnich 1972, 241-246; cfr. también D.W. Prakken, *Studies in Greek Genealogical Chronology*, Lancaster/Penn. 1943, 20.

# TABLA CRONOLÓGICA

**(En cursiva las fechas ciertas hasta el siglo VI a.C.)**

| Siglo a.C. | Israel | | Egipto | Fenicia y Transj. | Siria |
|---|---|---|---|---|---|
| XIII | Comienzo sig. XIII: éxodo de Egipto | | ca. 1290-24 Ramsés II | | |
| | Final sig. XIII - Final sig. XII: ¿«Conquista» de Palestina? | | | | |
| XII | | | ca. 1223-11 (1224-04) Mernepta | | |
| | ca. 1020-1000 (1012-1004): Saúl | | | | |
| XI | ca. 1000-961 (1004-965): David | | ca. 964-56 (978-59): Siamón | | |
| | ca. 961-922 (965-926): Salomón | | | ca. 976-30 (973-42): Jirán de Tiro | |
| X | ca. 922 (926): disolución del imperio | | ca. 935-14 (945-24) Šišac I | | |
| | **Reino de Israel** | **Reino de Judá** | | | |
| | ca. 922-01 (926-07): Jeroboán I | ca. 922-15 (926-10): Roboán | | | |
| | | ca. 915-13 (910-08): Abías | | | ca. 900-875 (885-70): Bar Hadad I |
| | ca. 901-900 (907-06): Nadab | | | | |
| IX | | ca. 913-873 (908-868): Asá | | | ca. 875-843 (870-42): Bar Hadad II (=Hadad-ezer) |
| | ca. 900-877 (906-889): Basá | | | ca. 891-59 (873-42): Itobaal de Tiro | |
| | ca. 877-76 (883-82): Elá | | | | |
| | ca. 876 (882): Zimri | | | | |
| | ca. 876-73 (882-78): Tibni | | | | |
| | ca. 876-69 (878-71): Omrí | ca. 873-49 (868-47): Josfat | | | |
| | ca. 869-50 (871-52): Ajab | | | ca. 850: Mesa de Moab | |
| | ca. 850-49 (852-51): Ocozías | | | | ca. 845-42: Bar Hadad III? |
| | ca. 849-42 (851-45): Jorán | ca. 849-42 (847-45): Jorán | | | ca. 843-06(?) (814-06): Jazael |
| | ca. 842-15 (845-18): Jehú | ca. 842 (845): Ocozías | | | |
| | | ca. 842-37 (845-40): Atalía | | ca. 814/13: fundación de Cartago | |
| | ca. 815-01 (818-02): Joacaz | ca. 837-800 (840-01) Joás | | | ca. 860-775: Bar Hadad IV (III) = Mari' |
| VIII | ca. 801-786 (802-787): Joás | ca. 800-783 (801-787): Amasías | | | |

| **Mesopotamia (Asiria)** | **Media y Persia** | **Grecia** | **Roma** | **Acontecimientos importantes** |
|---|---|---|---|---|
| | | sig. XII: ¿guerra de Troya? | | Estela «de Israel» |
| | | | | ca. 1050: batalla cántico de Débora, Jue 5 (?) |
| | | | | ca. 1050-1000: luchas con los filisteos |
| | | | | sig. IX: guerras arameas |
| ca. 858-24: Salmanasar III | | | | *853*: batalla de Carcar |
| | | | | *841*: tributo de Jehú |
| | | | | *796*: tributo de Joás |
| ca. 810-783: Adad-nirari III | | | | ca. 760: terremoto (Am 1,1) |
| ca. 782-73: Salmanasar IV | | | | |
| | | *776:* I Olimpiadas | | |
| ca. 744-27: Teglatfalasar III | | | | |

| Siglo a.C. | Israel | | Egipto | Fenicia y Transj. | Siria |
|---|---|---|---|---|---|
| | **Reino de Israel** | **Reino de Judá** | | | |
| VIII | ca. 786-46 (787-47): Jeroboán II | ca. 783-42 (787-36): Ozías/ Azarías | | | |
| | ca. 746-45 (747): Zacarías | ca. 750-42 (756-36): Jotán regente | | | ca. ? Resín de Damasco |
| | ca. 745 (747): Salún | | | | |
| | ca. 745-38 (747-38): Menajén | | | | |
| | ca. 738-37 (737-36): Pecajías | ca. 735-15 (736-29/26): Ajaz | | | |
| | ca. 737-32 (735-32): Pecaj | ca. 715-686 (728-700): Ezequías | | | 732 caída de Damasco |
| | ca. 732-24: Oseas | | | | |
| | ca. 723-22: caída de Samaría | | | | |
| | ca. 720: cese de la resistencia | | Sabaká ca. 710/09-696/95 | | |
| VII | 720 ss.: provincia asiria | | Tirhacá ca. 690-64 | | |
| | | ca. 687-42: Manasés | Psammético I ca. 663-09 | | |
| | Fin sig. VII: Josías reconquista parte de Israel | ca. 642-40: Amón | 655 de nuevo independiente | | |
| | | ca. 640-09 (639-09): Josías | | | |
| | | 609: Joacaz | 609-594: Necao II | | |
| | | 609-598: Joaquín | 594-89: Psammético II | | |
| VI | | 597: Jeconías | | | |
| | | 597-87/86: Sedecías | 589-70: Jofrá | | |
| | | 587/86-539: exilio en Babilonia | 568-26: Amasis | | |

| Mesopotamia (Asiria) | Media y Persia | Grecia | Roma | Acontecimientos importantes |
|---|---|---|---|---|
| | | *754-53:* III año, VI Olimpiadas | *753:* fundación de Roma<br>*753-509:* los siete reyes | |
| | | sig. VIII: Hesiodo | | |
| | | | | *738:* tributo de Menajén a Teglat-falasar III<br>*734:* guerra siro-efraimita<br>*734:* tributo de Ajaz a Teglatfa-lasar III |
| *726-22:* Salmanasar V | | | | *733-32:* Teglatfa-lasar III conquista Galilea y Transjordania<br>*732:* muerte de Pecaj |
| *721-05:* Sargón II | | | | |
| *704-681:* Senquerib<br>ca. 703: Merodac Baladán de Babilonia | | | | *731:* tributo de Oseas a Teglatfalasar III<br>*724:* comienzo del asedio de Samaría<br>*722:* cae Samaría por obra de Salmanasar IV |
| *680-69:* Asaradón<br>*668-27:* Asurbanipal | | ca. 640: Solón | | *721:* deportación por obra de Sargón II<br>*713-12:* campaña de Sargón II en el sur |
| | | final sig. VII: Talete | | *701:* asedio de Jerusalén |
| *625:* primera caída de Nínive | | | | |
| *612:* segunda caída de Nínive | *625-585:* Ciasares de Media | | | *609:* batalla de Meguido y muerte de Josías |
| *607-05:* Nabopolasar de Babilonia | | sig. VI: Anaximandro, Anaxímenes, Senofonte | | *605:* batalla de Carquemis |

| Siglo a.C. | Israel (Judea) | Egipto | Fenicia y Transj. | Siria |
|---|---|---|---|---|
| VI | | | | |
| | ca. 539/38: edicto de Ciro | | | |
| | 538-21: Zorobabel gobernador | | | |
| | 521-ca. 330: siete gobernadores civiles conocidos | 525 ocupado por Cambises | | |
| V | ca. 485-385: cinco sambalátidas conocidos, en Samaría | | | |
| IV | 587/86-320: doce sumos sacerdotes conocidos | | | |
| | 332: Alejandro conquista la región | 323 ss.: Tolomeos Lágidas | | |
| | ca. 300: Simón I, sumo sacerdote | | | |
| III | | | | 312 ss.: Seléucidas |
| | 323-198: bajo los Tolomeos de Egipto | 285-46: Tolomeo II Filadelfo | | |
| | ca. 200: Simón II, sumo sacerdote | | | 223-187: Antíco III |
| | 198 ss.: bajo los seléucidas de Siria | | | |
| II | | | | 187-75: Seleuco IV |
| | ?-175: Onías III, sumo sacerdote | | | |
| | 174-71: Jasón, sumo sacerdote | | | 174-64: Antíoco IV |
| | 171-62: Menelao, sumo sacerdote | | | |
| | 162: Alcimo, sumo sacerdote | | | 169: invasión de Egipto |
| | | | | 168: invasión de Egipto |
| | 165-60: Judas Macabeo | | | |
| | 160-42: Jonatán Macabeo | | | 164-61: Antíoco V |
| | 142-34: Simón Macabeo | | | 161-50: Demetrio I |

| **Mesopotamia (Asiria)** | **Persia** | **Grecia** | **Roma** | **Acontecimientos importantes** |
|---|---|---|---|---|
| 605-561: Nabucodonosor II | | | | *597:* primera caída de Jerusalén. Deportación<br>Verano 587 ó 586: segunda caída de Jerusalén; destrucción y deportación<br>561: liberación de Jeconías |
| **555-39: Nabonid** | 559-30: Ciro II | | | |
| | 530-22: Cambises | | 509: república | 561: reconstrucción del templo |
| | | 492-90: I-II guerra persa | | |
| | 522-486: Darío I | | | 333: batalla de Issos |
| | | 431-04: guerras del Peloponeso | | 312-198: conflictos entre los Diádocos |
| | 335-332: Darío II | | 281-72: guerras pírricas | |
| | | | 264-41: I guerra púnica | Traducción de los LXX |
| | | | 218-01: II guerra púnica<br>200-197: II guerra macedónica<br>192-87: guerra contra Antíoco III | |
| | | | 171-68: III guerra macedónica | 167: profanación del templo<br>165: revuelta macabea |
| | | | | 164: reconsagración del templo |
| | | | 149-46: III guerra púnica | |
| | | | | ca. 125: fundación monasterio de Qumrán |

| Siglo a.C. | Israel (Judea) | Siria | Roma |
|---|---|---|---|
| I | 134-04: Juan Hircano<br>104-03: Aristóbulo<br>103-76: Alejandro Janneo<br>76-67: Alejandra Salomé<br>67-63: Aristóbulo II<br>63: intervención de Pompeyo<br>37-04: Herodes | 153-145: Alejandro Balas | 91-88: guerra social<br>60-53: primer triunvirato<br>49-45: primera guerra civil<br>44-30: segunda guerra civil<br>43-36: segundo triunvirato |

| Siglo a.C. | Israel (Judea) | Roma |
|---|---|---|
| I | 6: Palestina provincia romana. Comienzo del movimiento zelota; censo | 14: muere Augusto |
| | 26: Pilato procurador | |
| | ca. 27-30: ministerio de Jesús | 14-37: Tiberio emperador |
| | 41-44: Agripa rey | 37-41: Calígula emperador |
| | 52: Félix procurador | |
| | 59?: Festo procurador | 41-54: Claudio emperador |
| | 64: Gesio Floro procurador | 54: Nerón emperador |
| | 66: comienzo de la primera revuelta judía | |
| | 67: expedición romana con Vespasiano. Reconquista de Galilea | |
| | 68: Vespasiano espera acontecimientos | 68: muerte de Nerón |
| | 69: Tito comandante de las tropas | 68-69: Galba, Otón y Vitelio emperadores |
| | 70: conquista y destrucción de Jerusalén | 69-79: Vespasiano emperador |
| | 74: cae Masada | 79-81: Tito emperador |
| | 115-117: revuelta judía en varias provincias | 87-117: Trajano emperador |
| | 132: comienzo de la segunda revuelta judía | 117-138: Adriano emperador |
| | 135: la revuelta es definitivamente sofocada. La *Iudaea* se convierte en *Palaestina* | |
| | | 138-161: Antonino Pío emperador |

# BIBLIOGRAFÍA

## Capítulo I. El contexto

AA. VV., *Fauna and Flora of the Bible* (ayuda para traductores), Londres-Nueva York, United Bible Societies, ²1980. Se trata de un trabajo que presenta, entre otras cosas, una bibliografía general completa sobre el tema.

Aharoni, Y., *The Land of the Bible,* Londres-Filadelfia ²1979.

Dalman, G., *Arbeit und Sitte in Palästina,* Gütersloh I 1928 - VII 1942 y reimpresiones. Es la obra clásica del gran filólogo y etnólogo alemán, donde habla de las técnicas agrícolas, la artesanía, los productos y los alimentos antes de la modernización de las técnicas introducidas por el Sionismo.

Donner, H., *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde,* Darmstadt 1976;

Hopkins, D.C., *Agricultural Subsistence in the Early Iron Age Highlands of Canaan,* Diss. Vanderbilt University, Nashville 1983, de próxima publicación en The Almond Press, Sheffield.

Isserlin, B.S.J., *Ancient Forests in Palestine: Some Archaeological Indications:* PEQ 86 (1955) 87-88.

Moscati, S., *I predecessori d'Israele,* Roma 1956.

Noth, N., *Die Welt des Alten Testaments,* Berlín ⁴1961.

Rowton, M.B., *The Physical Environment and the Problem of the Nomads,* en *La civilisation de Mari. XV Rencontre assyriologique international,* Lovaina 1967, 110-121.

Idem, *Autonomy and Nomadism in Western Asia:* Or 42 (1973) 247-258;

Idem, *Urban Autonomy in a Nomadic Environment:* JNES 32 (1973) 201-215;

Idem, *Enclosed Nomadism:* JESHO 17 (1974) 1-30;

Idem, *Dimorphic Structure and the Problem of the 'Apiru-'Ibrîm:* JNES 35 (1976) 13-20;

Idem, *Dimorphic Structure and the Tribal Elite:* Anthropos 28 (1976) 219-257;

Idem, *Dimorphic Structure and the Parasocial Element:* JNES 36 (1977) 181-198,

Sapin, J., *La géographie humaine de la Syrie-Palestine au deuxième millénaire avant Jésus Christ:* JESHO 24 (1981) 1-62; 25 (1982) 1-49 y 114-186.

Thirgod, J.V., *Man and the Mediterranean Forest,* Londres 1981, 107-122.

Zohary, E.M., *Plants of the Bible,* Cambridge 1982.

**Capítulo II. Metodología, bibliografía y fuentes**

Diebner, B.J., *Kultus, Sakralrecht und die Anfänge des Geschichtsdenkens in «Israel» - Denkansatz zu einer Hypothese:* DBAT 17 (1983) 1-20.

Hallo, W.W., *Biblical History in Its Ancient Near Eastern Setting: The Contextual Approach,* en *Scripture in Its Context. Essays on the Comparative Method,* ed. C.O. Evans, W.W. Hallo, J.B. White, Pittsburgh 1980.

Kallai, Z., *The United Monarchy of Israel - A Focal Point in Israelite Historiography:* IEJ 27 (1977) 103-109.

Lemaire, A., *Recherches actuelles sur l'origine de l'ancien Israël:* Journal Asiatique 270 (1982) 5-24.

Liverani, M., *Le «origini» d'Israele - progetto irrealizzabile di ricerca etnogenetica:* RiBib 28 (1980) 9-32.

Malamat, A., *Die Frühgeschichte Israels:* ThZ 39 (1983) 1-16 = *The Proto-History of Israel,* en *The Word of the Lord Shall Go Forth - Essays... D.N. Freedman,* Filadelfia 1983, 303-313.

Miller, J.M., *The Old Testament and the Historian,* Filadelfia 1976.

Sasson, J.M., *On Chosing Models for Recreating Israelite Pre-Monarchical Israel:* JSOT 21 (1981) 3-24.

Schulte, H., *Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel,* BZAW 128, Berlín 1972.

Soggin, J.A., *Problemi di storia e di storiografia nell'antico Israele:* Hen 4 (1982) 1-10.

Idem, *The Davidic-Solomonic Kingdom:* cap. VI de J.H. Hayes - J.M. Miller*, 332-380.

Idem, *Le origini d'Israele:* Cultura e Scuola 63-64 (1977) 139-145.

Idem, *The History of Israel - A Study in Some Questions of Method:* EI 14 (1978) 44*-51*.

Idem, *Il punto fermo nella storia d'Israele,* en *Atti del I.° Convegno sulla storia dell'antico Vicino Oriente,* Roma 1976, Roma 1978, 71-81.

Weippert, M., *Fragen des israelitischen Geschichtsbewusstseins:* VT 23 (1973) 415-442.

Para un examen crítico de la historia de Israel, de su metodología, de su planteamiento de fondo, cfr. las Historias de Hayes-Miller* 1-69 y de H. Cazelles 1 ss., en el parágrafo 6 de este capítulo.

**Capítulo III. David**

Alt, A., *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina,* 1930, KS II, 1-65: 40, n. 1.

Birch, B.C., *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1 Samuel 7-15,* SBL-DS 27, Missoula/Montana 1976.

Carlson, R.A., *David, the Chosen King,* Estocolmo 1964.

Conrad, J., *Der Gegenstand und die Intention der Geschichte von der Thronfolge Davids:* ThLZ 108 (1983) 161-176.

Idem, *Zum geschichtlichen Hintergrund von Davids Aufstieg:* ThLZ 97 (1972) 321-332.

Donner, H., *Israel und Tyrus im Zeitalter Davids und Salomos:* JNWSL 10 (1982) 43-52.

Idem, *Die Verwerfung des Königs Saul,* Wiesbaden 1983.

Dothan, T., *The Philistines and their Material Culture,* New Haven 1982.

Erlenmeyer, M.-L. & H. y M. Delcor, art. *Philistins,* en SDB VII (1966) 1233-1288.

Fritz, V., *Die Deutungen des Königtums Sauls in den Überlieferungen von seiner Entstehung, 1 Sam. 9-11:* ZAW 88 (1976) 346-362.

Garbini, G., *L'impero di Davide:* ASNSR III, 13 (1983) 1-20.

Groenbaek, J.H., *Die Geschichte von Davids Aufstieg (1 Sam 15 - 2 Sam 5),* Copenague 1971.

Grottanelli, C., *Possessione carismatica e razionalizzazione statale nella Bibbia ebraica:* SSR 1 (1977) 263-288.

Gunn, D.M., *The Fate of King Saul,* JSOT-SS 14, Sheffield 1980.

Hoffmann, A., *David,* Stuttgart 1973.

Hrouda, B., *Die Einwanderung der Philister in Palästina,* en *Studien und Aufsätze... Anton Moortgat,* Berlín 1965, 126-135.

Ishida, T., *The Royal Dynasties in Ancient Israel,* BZAW 142, Berlín 1977.

Kessler, M., *Narrative Techniques in 1 Sam. 16,1-13:* CBQ 32 (1970) 543-554.

Kitchen, K.A., *The Philistines,* en D.J. Wiseman (ed.), *Peoples from Old Testament Times,* Oxford 1973, 53- 78.

Malamat, A., *Das davidische und salomonische Königreich und seine Beziehungen zu Ägypten und Syrien:* ÖAW-Sb 402, Viena 1983.

Mazar, B., *David's Reign in Hebron and the Conquest of Jerusalem,* en *In the Time of Harvest - Fs. A.H. Silver,* Nueva York 1963, 235-244.

Idem, *Geshur and Maacah:* JBL 80 (1961) 16-28.

Idem, *The Military Elite of King David:* VT 13 (1963) 310-320.

McCarter, P.K., *The Apology of King David:* JBL 99 (1980) 489-493.

Mettinger, T.D.N., *King and Messiah,* CB-OTS 8, Lund 1976.

Idem, *Solomonic State Officials*, CB-OTS 5, Lund 1971 (con bibliografía).

Mildenberger, F., *Die vordeuteronomistische Saul-David Überlieferung*, tesis Tübingen 1962.

Nübel, H.-U., *Davids Aufstieg in der Frühe israelitischer Geschichtsschreibung*, tesis Bonn 1959.

Otto, E., *Jerusalem - Geschichte der heiligen Stadt*, Stuttgart 1980.

Preston, T.P., *The Heroism of Saul - Patterns of Meaning in the Narratives of the Early Kingship:* JSOT 24 (1982) 27-46.

Rüterswörden, *Die Beamten der israelitischen Königszeit*, tesis Bochum 1981. (No he podido hacer uso de ella).

Schicklberger, F., *Die Davididen und das Nordreich:* BZ 18 (1974) 255-263.

Soggin, J.A., *Das Königtum in Israel*, BZAW 104, Berlín 1967, (con bibliografía).

Strobel, A., *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm*, BZAW 145, Berlín 1976 (para el fenómeno en general y los filisteos en particular).

Unger, M.F., *Israel and the Aramaeans of Damascus*, Londres 1957 y reim.

Wainwright, G.A., *Some Sea-Peoples:* JEA 47 (1961) 71-90.

Weiser, A., *Die Legitimation des Königs David:* VT 16 (1966) 325-354.

No he podido utilizar el estudio de F. Pintore, *Seren, Tarwanis, Tyrannos*, en O. Carruba, M. Liverani y C. Zaccagnini (eds.), *Studi orientalistici in ricordo di Franco Pintore*, Pavía 1983, 285-322.

**Capítulo IV. Salomón**

Alt, A., *Verbreitung und Herkunft des syrischen Tempeltypus*, KS II, **(1939)** 100-115.

Busink, T.A., *Der Tempel von Jerusalem*, Leiden I 1970, II 1980.

Galling, K., *Königliche und nicht königliche Stifter beim Tempel von Jerusalem:* ZDPV 68 (1949-51) 134-142. (Sobre el problema del patronazgo regio del templo).

Hurovitz, A.V., *Temple Building in the Bible, in the Light of Mesopotamian and North-West Semitic Writing,* tesis en la Universidad Hebrea, Jerusalén 1983 (en hebreo; resumen en inglés).

Hoffmann, H.-D., *Reform und Reformen,* ATANT 66, Zúrich 1980, 47 ss.

Kuschke, A., art. *Tempel,* en BRL ²1977, 333-342 (con 34 croquis de diversos templos).

Idem, *Der Tempel Salomos und der «syrische Tempeltypus»,* en *Fs L. Rost,* BZAW 105, Berlín 1967, 124- 132.

Ussishkin, D., *Building IV in Hamat and the Temple of Solomon and Tell Tayinat:* IEJ 16 (1966) 104-110.

Williamson, H.G.M., *The Accession of Solomon in the Books of Chronicles:* VT 26 (1976) 351-361.

**Capítulo V. Los patriarcas**

Albertz, R., *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion,* Stuttgart 1978, 77-81.

Alt, A., *Der Gott der Väter,* 1929, KS I, 1-78.

Idem, *Zum «Gott der Väter»:* PJB 36 (1940) 93-104.

Andersen, K.T., *Der Gott meines Vaters:* STh 16 (1962) 170-188.

Bonora, A., *Recenti studi storici sui racconti patriarcali:* Teologia 8 (1983) 83-108.

Borger, R., *Das Problem der Ápiru (Habiru):* ZDPV 74 (1958) 121-132.

Bottéro, J., *Le problème des Habiru,* París 1954.

Bright, J., *A History of Israel,* Filadelfia-Londres ³1981, 95 ss.

Cazelles, H., *La religion des Patriarches,* en SDB VII (1966) 141-155.

Cross, F.M., *Yahwe and the God of the Patriarchs:* HThR 55 (1962) 225-259.

Idem, *Canaanite Myth and Hebrew Epic,* Cambridge/Mass. 1973, parágrafos 1-2.

De Vaux, R., *Le problème des Hapiru après quinze années:* JNES 27 (1968) 221-228.

Idem, *El et Baal, le Dieu des pères et Jahweh:* Ugaritica 6 (1969) 501-517.

Idem, *Histoire ancienne d'Israël,* París 1971-1973, vol. I, cap. 5.

Diebner, B., *Die Götter der Väter - eine Kritik der «Vatergott»-Hypothese:* DBAT 9 (1975) 21-51.

Eissfeldt, O., *El and Yahweh:* JSS 1 (1956) 25-37; en alemán en KS III, 386-397.

Emerton, J.A., *Some False Clues in the Study of Gen XIV:* VT 21 (1971) 24-47.

Idem, *The Riddle of Gen XIV:* VT 21 (1971) 403-439.

Fohrer, G., *Geschichte der israelitischen Religion,* Berlín 1969, 20 ss.

Galbiati, E., *La religione dei Patriarchi:* Ricerche bibliche e religiose 9 (1974) 7-22 (divulgativo, pero bien informado; buena introducción a la problemática).

Gray, M.P., *The Habiru-Hebrew Problem in the Light of the Source Material Available at Present:* HUCA 29 (1958) 135-202.

Greenberg, M., *The Hab/piru,* New Haven 1955.

Haran, M., *The Religion of the Patriarchs:* ASThI 4 (1965) 30-55: 51 ss.

Hoftijzer, J., *Die Verheissungen an die drei Erzväter,* Leiden 1956, 84-96 (importante por la bibliografía razonada de los estudios anteriores).

Hyatt, J.P., *Yahweh as «The God of My Father»:* VT 5 (1955) 130-136.

Jagersma, H., *Geschiedenis van Israël in het oudtestamentische tijdvak,* Kampen 1979, 25-29.

Landsberger, B., *Habiru und Lulahhu:* Kleinasiatische Forschungen 1 (1930) 321-334 (estudio pionero sobre el tema).

Lapp, P.W., *The Dhahr Mirzabaneh Tombs,* New Haven/Conn. 1966, 86 ss.

Lewy, J., *Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament:* RHR 110 (1934) 26-65: 50-59.

Liverani, M., *Il fuoruscitismo in Siria nella tarda età del bronzo:* Rivista storica italiana 77 (1965) 315-336.

McKane, W., *Studies in the Patriarchal Narratives,* Edimburgo 1977.

Mendenhall, G.E., *The Tenth Generation,* Baltimore-Londres 1973, cap. V.

Millard, A.R. - Wiseman, D.J. (eds.), *Essays on the Patriarchal Narratives,* Leicester 1980.

Muffs, Y., *Abraham, the Noble Warrior:* JJS 33 (1982) 81-107.

Nyberg, H.S., *Studien zum Religionskampf im Alten Testament:* AfR 75 (1938) 329-387.

Rowton, M.B., *The Topological Factor in the* Hapiru *Problem,* en *Studies in Honor of Benno Landsberger,* Chicago 1965, 375-387.

Scharbert, J., *Patriarchentradition und Patriarchenreligion:* VuF 19 (1974) 2-22 (con completa bibliografía comentada).

Schatz, W., *Genesis 14. Eine Untersuchung,* Berna 1972.

Seebass, H., *Der Erzvater Israel,* Berlín 1966, 49-55.

Idem, *Gehörten Verheissungen zum ältesten Bestand der Väter-Erzählungen?:* Bibl 64 (1983) 189-210. (Intento de retrodatar al menos el motivo de las promesas hechas a los patriarcas).

Speiser, E.A., *Genesis,* AB I, Garden City 1965.

Thiel, W., *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit,* Berlín 1980, 76-79.

Thompson, T.L., *The Historicity of Patriarchal Narratives,* BZAW 133, Berlín 1974.

Van Seters, J., *Abraham in History and Tradition,* New Haven - Londres 1975.

Idem, *The Religion of the Patriarchs in Genesis:* Bibl 61 (1980) 220-233.

Van Uchelen, N.A., *Abraham de Hebreër,* Assen 1965, 71-105.

Vorländer, H., *Mein Gott,* AOAT 23, Kevelaer 1975, 184-215.224 ss.

Weidmann, H., *Die Patriarchen und ihre Religion,* FRLANT 94, Gotinga 1968.

Weingreen, J., *The Theory of the Amphictyony in Pre-Monarchial* (sic!) *Israel:* JANESCU 5 (1973) 427-433.

Weippert, M., *Abraham der Hebräer?:* Bibl 52 (1972) 407-432.

Westermann, C., *Genesis,* BK I,2, Neukirchen 1981.

Wyatt, N., *The Problem of the «God of the Fathers»:* ZAW 90 (1978) 101-104.

## Capítulo VI. Egipto y Éxodo

Ademollo, A., *I morbi nel racconto biblico delle piaghe d'Egitto e nella loro rispondenza scientifica:* Rivista di storia della medicina 20,2 (1976) 137-167.

Aharoni, Y., *The Land of the Bible,* Londres-Filadelfia [2]1979, 195 ss. y mapa 13.

Albright, W.F., *Baal Zephon,* en *Fs für A. Bertholet,* Tubinga 1950, 1-14.

Batto, B.F., *The Reed Sea: Requiescat in pace:* JBL 102 (1983) 27-35. (A favor de la traducción tradicional de «Mar Rojo» y en contra de «Mar de los Juncos»).

Baumgärtel, F., *Der Tod des Religionsstifters:* KuD 9 (1963) 223-233.

Beyerlin, W., *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen,* Tubinga 1961.

Buber, M., *Moses,* Nueva York 1946.

Campbell, E.F. (Jr.), *Moses and the Foundations of Israel:* Int 29 (1975) 141-154. Interesante para el debate entre M. Noth y J. Bright).

Cazelles, H., *La localisation de l'Exode et la critique littéraire:* RB 62 (1955) 321-364.

Idem, *Moïse:* SDB V (1957) 1308-1337.

Coats, G.W., *Rebellion in the Wilderness,* Nahville/Tenn. 1968.

Idem, *The Wilderness Itinerary:* CBQ 34 (1972) 135-172.

Idem, *The Joseph Story and Ancient Wisdom - an Appraisal:* CBQ 35 (1973) 285-297.

Cortese, E., *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco,* Brescia 1972.

Childs, B.S., *The Birth of Moses:* JBL 84 (1965) 109-122.

Davies, G.I., *Hagar, el-Hagra and the Location of Mount Sinai:* VT 22 (1972) 152-163.

Idem, *The Significance of Deuteronomy 1,2 for the Location of Mount Horeb:* PEQ 111 (1979) 87-101.

Idem, *The Way of the Wilderness,* SOTS-MS 5, Cambridge 1979, 70 ss.

De Vaux, R., *L'itinéraire des Israélites de Cadès aux plaines de Moab,* en *Hommages à M. Dupont-Sommer,* París 1971, 331-342.

Idem, *Histoire ancienne d'Israël* I, París 1971, 339 ss.

Donner, H., *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephgeschichte,* Heidelberg 1976.

Eissfeldt, O., *Baal Zafon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durch das Meer,* Halle 1932. Estudio fundamental.

Idem, *Stammessage und Menschheitserzählung in der Genesis,* Berlín 1965.

Idem, *CAH* II,2 ³1975, 318 ss.

Engel, H., *Die Vorfahren Israels in Ägypten,* Frankfurt am Main 1979 (bibliografía razonada sobre el tema e historia de la investigación).

Fohrer, G., *Überlieferung und Geschichte des Exodus,* BZAW 91, Berlín 1964, 60-97.

Fritz, V., *Israel in der Wüste,* Marburgo 1970.

Gese, H., *Tò de Hagàr Sinà óros éstin én te Arabía (Gal. 4,25),* en *Das ferne und das nahe Wort. Fs L. Rost,* BZAW 105, Berlín 1967, 81-94.

Idem, *Vom Sinai zum Sion,* Múnich 1974, 49-62.

Geyer, B., *The Joseph and Moses Narratives: Folk Tale and History:* JSOT 15 (1980) 51-56.

Gilula, M., *The Smiting of the First-Born - an Egyptian Myth?:* TA 4 (1974) 94 s.

Greenberg, M., *The Redaction in the Plagues Narrative in Exodus,* en *Near Eastern Studies in Honor of W.F. Albright,* Baltimore-Londres 1971, 243-252.

Gunneweg, A.H.J., *Moses in Midian:* ZThK 61 (1964) 1-9.

Haran, M., art. *Exodus, the,* en IDB-SV (1976) 308-310.

Har-El, M., *The Sinay Journeys,* San Diego 1983, 169-171. Contra Eissfeldt.

Hort, G., *The Plagues of Egypt:* ZAW 69 (1957) 84-103; 70 (1958) 48-59.

Irvin, D., *Mytharion,* AOAT 32, Kevelaer 1978. (Para los datos folclóricos o relacionados con las tradiciones populares).

Jeremias, J., *Theophanie. Geschichte einer alttestamentlichen Gattung,* WMANT 33, Neukirchen 1965, 7 ss. y 38 ss.

Kallai, Z., *The Wandering Traditions from Kadesh Barnea to Canaan: a Study in Biblical Historiography:* JJS 33 (1982) 175-184.

Koch, K., *Der Tod des Religionsstifters:* KuD 8 (1962) 100-123.

Loewenstamm, S.E., *An Observation on Source Criticism of the Plague Pericope:* VT 24 (1974) 374-378.

Martin-Achard, R., *Problèmes soulevés par l'étude de l'histoire biblique de Joseph (Genèse 37-50):* RThPh 105 (1972) 94-102.

Mazar, B., *The Exodus and the Conquest,* en WHJP III, 1971, 69-79.

Mettinger, T.N.D., *The Dethronement of Sabaot,* CB-OTS 18, Lund 1982, 72-79.

Norin, S.I.L., *Er spaltete das Meer,* CB-OTS 9, Lund 1977, 13 ss. y 128 ss.

Noth, M., *Der Schauplatz des Meereswunders,* en *Fs O. Eissfeldt zum 70. Geburtstag,* Halle 1947, 181-190, ABLAK 102-110.

Idem, *Der Wallfahrtsweg zum Sinai:* PJB 36 (1940) 5-28, ABLAK 55-74.

Osswald, E., *Das Bild des Mose,* Berlín DDR 1962.

Otto, E., *Erwägungen zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung und «Sitz im Leben» des jahwistischen Plagenzyklus:* VT 26 (1976) 3-27.

Perlitt, L., *Mose als Prophet:* EvTheol 31 (1971) 579-588.

Ramsey, G.W., *Reconsidering Israel's Early History,* Atlanta-Londres 1981, cap. III.

Redford, D.B., *The Literary Motif of the Exposed Child:* Numen 14 (1967) 209-228.

Idem, *A Study in the Biblical Story of Joseph:* VTS 20, Leiden 1970.

Rothenberg, B., *An Archaeological Survey of South Sinai:* PEQ 102 (1970) 4-29.

Rowley, H.H., *Fron Joseph to Joshua,* Oxford ²1951 (importante por la bibliografía razonada de los estudios anteriores).

Ruppert, L., *Die Josepherzählung,* Múnich 1965.

Sauer, G., *Vom Exoduserleben zur Landnahme:* ZThK 80 (1983) 26-32.

Scharbert, J., *Das «Schilfmeerwunder» in den Texten des Alten Testaments,* en *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles,* AOAT 212, Kevelaer 1981, 395-417.

Schmid, H., *Moses. Überlieferung und Geschichte,* BZAW 110, Berlín 1968.

Schmidt, W.H., *Jahwe in Ägypten,* en *Séfer Rendtorff,* Dielheim 1975, 94-112.

Ska, J.-L., *La sortie d'Égypte (Ex. 7-14) dans le récit sacerdotal ($P^g$) et la tradition prophétique:* Bibl 60 (1979) 171-215.

Smend, R., *Das Mosebild von H. Ewald bis M. Noth,* Tubinga 1959.

Soggin, J.A., *Das Wunder am Meer und in der Wüste, Exodus cc. 14-15,* en *D'Ugarit à Qumrân. Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor,* AOAT, Kevelaer 1985, 379-385.

Thompson, T.L., *History and Tradition:* JSOT 15 (1980) 57-61. Réplica a B. Geyer.

Vergote, J., *Joseph en Égypte,* Lovaina 1959. (Ver la recensión de S. Mowinckel en ThLZ 84 (1959) 401-416).

Von Rad, G., *Josephgeschichte und ältere Chokma:* VTS 1 (1953) 120-127, GS I, 272-280.

Idem, *Die Josephgeschichte,* Neukirchen 1956. Divulgativo.

Idem, *Moses,* Neukirchen 1958. Divulgativo pero bien informado.

Idem, *Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1-14:* EvTheol 31 (1971) 579-588, GS II, 189-198.

Walkenhorst, K.H., *Der Sinai,* BBB 33, Bonn 1969.

Weimar, P. - Zenger, E., *Exodus - Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels,* SBS, Stuttgart 1975.

Whybray, R.N., *The Joseph Story and Pentateuchal Criticism:* VT 18 (1968) 512-528.

Willi-Plein, I., *Historiographische Aspekte der Josephgeschichte:* Hen 1 (1979) 305-331.

Wright, G.R.H., *The Passage of the Sea:* Göttinger Miscellen 33 (1979) 55-68.

Zenger, E., *Israel am Sinai,* Altenberge 1982.

Zuber, B., *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels,* OBO 9, Friburgo 1976, 15 ss.

**Capítulo VII. La conquista**

Aharoni, Y., *Nothing Early and Nothing Late - Re-Writing Israel's Conquest:* BA 39 (1976) 55-76.

Idem, *The Archaeology of the Land of Israel,* Londres-Filadelfia 1982.

Albright, W.F., *The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology:* BASOR 74 (1939) 11-22.

Idem, *The List of Levitical Cities,* en *Louis Ginzberg Jubilee Volume...,* Nueva York 1945, I, 49-73.

Idem, *The Archaeology of Palestine,* Harmondsworth [4]1960.

Idem, *Archaeology and the Religion of Israel,* Baltimore [3]1963.

Alt, A., art. *Israel:* en RGG III (²1929) 439 ss. y (³1959) 936 ss.

Idem, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina,* Leipzig 1930, KS II, 1-65.

Idem, *Josua,* 1936, KS I, 176-192.

Idem, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina,* 1936, KS I, 89-125.

Idem, *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina,* 1939, KS I, 126-175.

Idem, *Festungen und Levitenorte im Lande Juda,* 1952, KS II, 306-315.

Auld, A.G., *Cities of Refuge in Israelite Tradition:* JSOT 10 (1978) 26-40.

Idem, *The Levitical Cities - Textes and History:* ZAW 91 (1979) 194-206.

Idem, *Joshua, Moses and the Land,* Edimburgo 1980.

Bächli, O., *Amphiktyonie im Alten Testament,* Basilea 1977.

Boling, R.G., *Joshua,* AB 6, Garden City/N.Y. 1982, *ad locum.*

Coats, G.W., *Conquest Traditions on the Wilderness Theme:* JBL 95 (1976) 177-190.

Cody, A., *A History of the Old Testament Priesthood,* AnBibl 35, Roma 1969, 159 ss.

Cortese, E., *La terra di Canaan nella tradizione sacerdotale del Pentateuco,* Brescia 1972, 27-35.

Crüsemann, F., *Der Widerstand gegen das Königtum,* Neukirchen 1978, 201-208.

Idem, *Alttestamentliche Exegese und Archäologie:* ZAW 91 (1979) 177-193.

De Geus, C.H.J., *The Tribes of Israel,* Assen 1976.

De Pury, A., *Genèse XXXIV et l'histoire:* RB 76 (1969) 1-49.

De Vaux*, II, 19-36.

De Vaux, R., art. *Israël, Histoire d':* SDB IV (1949) 738-777.

Idem, *Histoire ancienne d'Israël,* París I, 1971, 493 ss.

De Vaulx, J., art. *Refuge, villes de,* en SDB IX (1979) 1495-1498.

Eissfeldt, O., *Gilgal oder Sichem?*, KS V, 165-173.

Fensham, F.C., *Gen. XXXIV and Mari:* JNWSL 4 (1975) 87-90.

Fohrer, G., *Altes Testament - «Amphiktyonie» und «Bund»:* ThLZ 91 (1966) 801-816.893-904.

Idem, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments,* Berlín 1972, 211 ss.

Franken, H.J., CAH II,2 [3]1975, 331 ss.

Fritz, V., *Die kulturgeschichtliche Bedeutung der früheisenzeitlichen Siedlung auf dem* hirbet el-msas *und das Problem der Landnahme:* ZDPV 96 (1980) 121-135.

Glueck, N., *Explorations in Eastern Palestine I-IV:* AASOR 14 (1934); 15 (1935); 18/19 (1939); 25/28 (1951) (exploración de superficie de la región).

Gottwald, N.K., *The Tribes of Yahweh,* Maryknoll 1979 - Londres 1980, passim. (Recensión de J.A. Soggin en Bibl 62 (1981) 583-590.

Haran, M., *Studies in the Accounts of the Levitical Cities:* JBL 80 (1961) 45-54.156-165.

Hauser, A.J., *Israel's Conquest of Palestine: a Peasants' Rebellion?:* JSOT 7 (1978) 2-19.

Hayes-Miller*, 297-308.

In der Smitten, W.T., *Genesis 34 - Ausdruck der Volksmeinung?:* BO 30 (1973) 7-9.

Isserlin, B.S.J., *The Israelite Conquest of Canaan. A Comparative Review of the Arguments Appliable:* PEQ 115 (1983) 85-94.

Japhet, S., *Conquest and Settlement in Chronicles:* JBL 98 (1979) 205-218.

Kallai, Z., *The System of Levitic Cities: A Historical-Geographical Study in Biblical Historiography:* Zion 45 (1980) 12-34. (En hebreo con resumen en inglés).

Idem, *Territorial Patterns, Biblical Historiography and Scribal Tradition - A Programmatic Survey:* ZAW 93 (1981) 427-432.

Idem, *Conquest and Settlement of Transjordan:* ZDPV 99 (1983) 110-118.

Kaufmann, Y., *The Biblical Account of the Conquest of Palestine,* Jerusalén [2]1953.

Kenyon, K.M., *Archaeology in the Holy Land,* Londres [4]1979.

Kevers, W., *Ètude littéraire de Genèse XXXIV:* RB 87 (1980) 38-86.

Lance, H.D., *The Old Testament for Archaeologists,* Filadelfia 1981.

Lapp, P.W., *The Conquest of Palestine in the Light of Archaeology:* Concordia Theological Monthly 38 (1967) 283-300.

Lehming, S., *Überlieferungsgeschichte von Genesis 34:* ZAW 70 (1958) 228-250.

Lemche, P., *The Greek «Amphictyony» - Could It Be a Prototype for the Israelite Society in the Period of the Judges?:* JSOT 4 (1977) 48-59.

Liverani, M., *Introduzione a La Siria nell'età del bronzo,* Roma 1969, 3-14.

Loffreda, S., *L'insediamento israelitico nel Negev alla luce dei recenti scavi:* BeO 22 (1980) 254-263.

Löhr, M., *Das Asylwesen im Alten Testament,* Halle 1930.

Malamat, A., *Israelite Conduct of War According to the Biblical Tradition,* en *Symposia... ASOR,* Cambridge/Mass. 1979, 35-55.

Mayes, A.D.H., *Israel in the Period of the Judges,* SBTh II,29, Londres 1974.

Mazar, B., *The Cities of the Priests and of the Levites:* VTS 7 (1957) 193-205.

Idem, *The Early Israelite Settlement in the Hill Country:* ZDPV 96 (1980) 75-85.

Mendenhall, G.E., *The Hebrew Conquest of Palestine:* BA 25 (1962) 66-87.

Idem, *The Tenth Generation,* Baltimore 1973, cap. VII.

Mettinger, T.N.D., *Solomonic State Officials,* CB-OTS 5, Lund 1971, 97 ss.

Meyers, C., *Of Seasons and Soldiers: A Topological Appraisal of the Pre-monarchical Tribes of Galilee:* BASOR 252 (1983) 47-59.

Miller, J.M., *Archaeology and the Israelite Conquest of Canaan: Some Methodological Observations:* PEQ 109 (1977) 87-93.

Idem, *Site Identification: a Problem Area in Contemporary Biblical Scholarship:* ZDPV 99 (1983) 119-129.

Namiki, K., *Reconsideration of the Twelve-Tribe System of Israel:* AJBI 2 (1976) 29-59.

Noth, M., *Das System der zwölf Stämme Israels,* BWANT IV,1, Stuttgart 1930.

Idem, *Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippen:* PJB 37 (1941) 50-101.

Idem, *Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab:* ZAW 60 (1944) 11-57.

Idem, *Die Nachbarn der israelitischen Stämme im Ostjordanland:* BBLAK (= ZDPV 68, 1946-51) 1-50.

Idem, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch,* Stuttgart 1948, *ad locum.*

Idem, *Das Buch Josua,* HAT I,6, Tubinga ²1953, 78-83.

Idem, *Gilead und Gad:* ZDPV 75 (1959) 14-73.

Idem, *Das vierte Buch Mose,* ATD 7, Gotinga 1966, *ad locum.*

Peterson, J.L., *A Topographical Surface Survey of the Levitical Cities of Joshua 21 and I Chronicles 6,* Evanston/Ill. 1977.

Ramsay, W.G., *The Quest for the Historical Israel,* Atlanta 1981 - Londres 1982.

Rolla, A., *La conquista di Canaan e l'archeologia palestinese:* RiBib 28 (1980) 89-96.

Rose, M., *Deuteronomist und Jahwist,* ATANT 67, Zúrich 1981, 147 ss.

Rösel, N.H., *Die Überleitungen vom Josua- ins Richterbuch:* VT 30 (1980) 342-350.

Rowley, H.H., *From Joseph to Joshua,* Londres ²1951.

Sawyer, J.F.A. - D.J.A. Clines (eds.), *Midian, Moab and Edom,* JSOT-SS 24, Sheffield 1983.

Schäfer-Lichtenberger, C., *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament*, BZAW 156, Berlín 1983, 187-190.

Smend, R., *Josua 23*, en *Probleme biblischer Theologie - Fs G. von Rad*, Múnich 1971, 501-504.

Idem, *Zur Frage nach der altisraelitischen Amfiktyonie:* EvTheol 31 (1971) 613-630.

Soggin, J.A., *Ancient Biblical Tradition and Modern Archaeological Discoveries:* BA 23 (1960) 95-100.

Idem, *La conquista israelitica della Palestina nei secoli XIII e XII a.C. e le scoperte archeologiche:* Prot 17 (1962) 193-208.

Idem, *Gerico - anatomia d'una conquista:* Prot 29 (1974) 193-213.

Idem, *I testi vetero-testamentari sulla conquista della Palestina:* RiBib 28 (1980) 45-57.

Idem, *Judges - A Commentary*, OTL, Londres-Filadelfia 1981.

Idem, *The Conquest of Jericho through Battle:* EI 16 (1982) 215*-217*.

Stolz, F., *Jahwes und Israels Kriege*, ATANT 60, Zúrich 1972, 69-72.

Thompson, T.L., *Historical Notes on «Israel's Conquest of Palestine: a Peasants' Rebellion»:* JSOT 7 (1978) 20-27. Réplica a A.J. Hauser.

Vink, J., *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament:* OTS 15 (1969) 1-144.

Von Rad, G., *Das erste Buch Mose*, ATD 2-4, Gotinga [9]1972, 267 ss.

Wallis, G., *Die Sesshaftwerdung Altisraels:* ZAW 83 (1971) 1-15.

Weinfeld, M., *The Period of the Conquest and of the Judges:* VT 17 (1967) 93-113.

Weippert, M., *Die Landnahme der israelitischen Stämme*, FRLANT 92, Gotinga 1967.

Idem, *Das geographische System der Stämme Israels:* VT 23 (1973) 76-89.

Idem, *The Israelite «Conquest» and the Evidence from Transjordan*, en *Symposia... ASOR*, Cambridge/Mass. 1979, 15-34.

Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlín 1886, 162 ss.

Westermann, C., *Genesis*, BK I,2, Neukirchen 1981 (sobre el cap. 34).

Wright, G.E., *Biblical Archaeology*, Filadelfia-Londres ²1962, cap. V.

Wüst, M., *Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments, I: Ostjordanland*, Wiesbaden 1975.

Yeivin, S., *The Israelite Conquest of Canaan*, Estambul-Leiden 1971.

Idem, *On the Number of Israelite Tribes:* EI 14 (1978) 37 s.

## Capítulo VIII. Los jueces

Brueggemann, W., *Social Criticism and Social Vision in the Deuteronomic Formula of the Judges*, en *Die Botschsft und die Boten - Fs Hans-Walter Wolff*, Neukirchen 1981, 101-114.

Campbell, E.F., *Judges 9 and Biblical Archaeology*, en *The Word of the Lord Shall Go Forth - Essays in Honor of D.N. Freedman*, Filadelfia 1983, 263-271.

Exum, J.C., *Aspects of Symmetry and Balance in the Sanson Saga:* JSOT 19 (1981) 3-29.

Fritz, V., *Abimelech und Sichem in Jdc IX:* VT 32 (1982) 129-144.

Garbini, G., *Il cantico di Debora:* PP 178 (1978) 5-31.

Gooding, D.W., *The Composition of the Book of Judges:* EI 16 (1982) 70*-79*.

Hauser, A.J., *Judges 5: Parataxis in Hebrew Poetry:* JBL 99 (1980) 23-41.

Jüngling, H.-W., *Richter 19 - Plädoyer für das Königtum*, Roma 1981.

Mayer-Opificius, R., *Simson, der sechslockige Held?:* UF 14 (1982) 149-151.

Murray, D.F., *Narrative Structure and Technique in the Debora-Barak Story (Judges IV 4-22):* VTS 30 (1979) 155-189.

Niditch, S., *The «Sodomite» Theme in Judges 19-20: Family, Community and Social Disintegration:* CBQ 44 (1982) 365-378.

Rösel, N.H., *Jephta und das Problem der Richter:* Bibl 61 (1980) 251-255.

Idem, *Überlegungen zu «Abimelech und Sichem in Jdc. IX»:* VT 33 (1983) 500-503.

Soggin, J.A., *Il canto di Debora, Giudici cap. V:* ANLR VIII,32 (1977) 97-112.

Idem, *Judges - A Commentary,* OTL, Londres-Filadelfia 1981.

Idem, *Bemerkungen zum Deboralied:* ThLZ 106 (1981) 625-639.

Idem, *Amalek und Ephraim, Richter 5,14:* ZDPV 98 (1982) 58-62.

Springer, S., *Neuinterpretationen im Alten Testament,* Stuttgart 1979, 16-19 ss.

Wenning, R., *Der siebenlockige Samson:* BN 17 (1982) 43-55.

**Capítulo IX. Los dos reinos hasta las invasiones asirias**

Aberbach, M. - L. Smolar, *Aaron, Jeroboam and the Golden Calves:* JBL 86 (1967) 129-140.

Albright, W.F., *The Judicial Reform of Jehosaphat,* en *Alexander Marx Jubilee Volume,* Nueva York 1950, 61-82.

Alt, A., *Das Gottesurteil auf dem Karmel,* en *Fs Georg Beer,* Stuttgart 1935, 1-18, KS II, 135-139.

Idem, *Bemerkungen zu einigen judäischen Ortslisten des Alten Testaments:* BBLAK (ZDPV 68, 1949-51) 193-210, KS II, 289-305.

Idem, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda:* VT 1 (1954) 2-22, KS II, 116-134.

Idem, *Der Stadtstaat Samaria,* Leipzig-Berlín 1954, KS III, 258-302.

Andersen, F.I., *The Socio-Juridical Background of the Naboth Incident:* JBL 35 (1966) 46-57.

Andreasen, N.E.A., *The Rôle of the Queen Mother in Israelite Society:* CBQ 45 (1983) 179-194.

Astour, M.C., *Métamorphose de Baal - Les rivalités commerciales au IX[me] siècle:* Èvidences 10 (1959) n.° 75, 34-40, n.° 77, 54-58.

Idem, *841 b.C.: the First Assyrian Invasion of Israel:* JAOS 91 (1971) 383-389.

Baltzer, K., *Naboths Weinberg (I Kön. 21):* WuD 8 (1965) 73-78.

Brinkman, J.A., *A Further Note on the Date of the Battle of Qarqar and Neo-Assyrian Chronology:* JCS 30 (1978) 173-175.

Buccellati, G., *Cities and Nations of Ancient Syria,* Roma 1967.

Conrad, J., *Die junge Generation im Alten Testament,* Berlín 1970.

Debus, J., *Die Sünde Jerobeams,* FRLANT 93, Gotinga 1967.

De Vaux, R., *Le sens de l'expression «peuple du pays» dans l'Ancien Testament et le rôle politique du peuple en Israël:* RA 58 (1964) 167-172.

Idem, *Tirzah,* en D.W. Thomas (ed.), *Archaeology and Old Testament Study,* Londres 1967, 371-383.

Donner, H., *Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament,* en *Fs Johannes Friedrich,* Wiesbaden 1959, 105-145.

Idem, *Adad-nirari III und die Vasallen des Westens,* en *Archäologie und Altes Testament - Fs Kurt Galling,* Tubinga 1970, 49-59.

Idem, *«Hier sind deine Götter, Israel»,* en *Wort und Geschichte - Fs K. Elliger,* AOAT 18, Neukirchen 1973, 45-50.

Eissfeldt, O., *Der Gott Karmel,* Berlín 1953.

Elat, M., *The Campaign of Shalmaneser III against Aram and Israel:* IEJ 25 (1975) 25-35.

Fohrer, G., *Elia,* ATANT 53, Zúrich [2]1968.

Galling. K., *Der Gott Karmel und die Ächtung der fremden Götter,* en *Geschichte und Altes Testament - Fs Albrecht Alt,* Tubinga 1953, 105-126.

Garbini, G., *L'impero di David:* ASNSP III,13 (1983) 1-20.

Ginsberg, H.L., *The Omride-Davidic Alliance and its Consequences,* en *Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1965,* Jerusalén 1967, I, 91-93.

Gooding, D.W., *The Septuagint's Rival Version of Jeroboam's Rise to Power:* VT 17 (1967) 173-179.

Idem, *Jeroboam's Rise to Power - a Rejoinder:* JBL 91 (1972) 529-533.

Gunneweg*, 193-197.

Hallo, W.W., *From Qarqar to Carchemish:* BA 23 (1960) 33-61.

Herrmann, S., *Operationen Pharaos Schoschenk I. im östlichen Ephraim:* ZDPV 80 (1964) 55-79.

Idem, *Geschichte Israels - Möglichkeiten und Grenzen ihrer Darstellung:* ThLZ 94 (1969) 644-650.

Hayes-Miller*, 682.

Hennessy, J.B., *Excavations at Samaria-Sebaste, 1968:* Levant 2 (1970) 1-21.

Hoffmann, H.-D., *Reform und Reformen,* ATANT 66, Zúrich 1980, 93 s.

Jagersma*, 177-181.

Jepsen, A., *Israel und Damaskus:* AfO 14 (1941-44) 153-172.

Katzenstein, H.J., *Who Were the Parents of Athaliah?:* IEJ 5 (1955) 194-197.

Klein, R.W., *Jeroboam's Rise to Power:* JBL 89 (1970) 217 s.

Levin, C., *Der Sturz der Königin Atalja,* SBS 105, Stuttgart 1982.

Liverani, M., *L'histoire de Joas:* VT 24 (1974) 438-453.

Lipiński, E., *Le Ben Hadad II de la Bible et de l'histoire,* en *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1969,* Jerusalén 1973, I, 157-159.

Lipiński, E., *Le récit I Rois XII 1-19:* VT 24 (1974) 430-437.

Malamat, A., *Kingship and Council in Israel and Sumer: a Parallel:* JNES 22 (1963) 247-253.

Idem, *Organs of Statecraft in the Israelite Monarchy:* BA 28 (1965) 34-65.

Mazar, B., *The Campaign of Pharao Shishak to Palestina:* VTS 4 (1957) 57-66.

Idem, *The Aramaean Empire and its Relations with Israel:* BA 25 (1962) 97-120.

Miller, J.M., *The Elisha-Cycle and the Accounts of the Omride Wars:* JBL 35 (1966) 441-454.

Idem, *The Fall of the House of Ahab:* VT 17 (1967) 307-324.

Idem, *The Rest of the Acts of Jehoachaz (I Kings 20.22,1-38):* ZAW 80 (1968) 337-342.

Idem, *«So Tibnî Died» (I Kings XVI 22):* VT 18 (1968) 392-394.

Idem, *Geshur and Aram:* JNES 28 (1969) 60-61.

Molin, G., *Die Stellung der G^e^bîra im Staate Juda:* ThZ 10 (1954) 161-175.

Na'aman, N., *Sennacherib's «Letter to God» on his Campaign to Judah:* BASOR 214 (1974) 25-39.

Idem, *Two Notes on the Monolith Inscription of Shalmaneser III from Kurkh:* TA 3 (1976) 89-106.

Nicholson, E.W., *The Meaning of the Expression* 'm h'rs *in the Old Testament:* JSS 10 (1965) 56-66.

Noth, M., *Die Shoshenkliste:* ZDPV 61 (1938) 277-304.

Pienaar, D.N., *The Rôle of Fortified Cities in the Northern Kingdom during the Reign of the Omride Dynasty:* JNWSL 9 (1981) 151-157.

Puech, E., *Athalie, fille d'Achab et la chronologie des rois d'Israël et de Juda:* Salmanticensis 28 (1981) 117- 138.

Redford, B.D., *Studies in the Relationship between Palestine and Egypt during the First Millennium b.C.: II - The Twenty-Second Dynasty:* JAOS 93 (1973) 3-17.

Rendsburg, G., *A Reconstruction of Moabite-Israelite History:* JANESCU 13 (1981) 67-73.

Rowley, H.H., *Elijah on Mount Carmel:* BJRL 43 (1960-61) 190-219.

Idem, *Men of God,* Londres 1963, 37-65.

Rudolph, W., *Die Einheitlichkeit der Erzählung vom Sturz der Atalja (2 Kön. 11),* en *Fs für Alfred Bertholet,* Tubinga 1950, 473-478.

Schäfer-Lichtenberger, C., *Stadt und Eigenossenschaft...*, Berlín 1983, 391 s.

Schmitt, H.-C., *Elisa,* Gütersloh 1972.

Seebass, H., *Zur Königserhebung Jerobeams I.:* VT 17 (1967) 325-333.

Shea, W., *Adad-nirari III and Jehoash of Israel:* JCS 30 (1978) 101-113.

Shenkel, J.D., *Chronology and Recensional Development of Kings,* Cambridge/Mass. 1968.

Soggin, J.A., *Der judäische* 'am ha'ares *und das Königreich in Juda:* VT 13 (1963) 187-195.

Idem, *Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel im 10. Jahrhundert:* ZAW 78 (1966) 179-204.

Idem, *Das Königtum in Israel,* BZAW 104, Berlín 1967, 90 ss.

Idem, *Das Erdbeben von Amos 1,1 und die Chronologie der Könige Ussia und Jotham von Juda:* ZAW 82 (1970) 117-121.

Idem, *Tibnî, re d'Israele nella prima metà del IX sec. a.C.:* RSO 47 (1972) 171-176.

Idem, *Introduzione all'Antico Testamento,* Brescia ³1979, 662-666.

Idem, *Jezabel, oder die fremde Frau,* en *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles,* AOAT 212, Kevelaer 1981, 453-459.

Steck, O.H., *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen,* WMANT 26, Neukirchen.

Tadmor, H., *Azriya of Yaudi:* ScrHier 8 (1961) 232-271.

Idem, *Assyria and the West: the Ninth Century and its Aftermath,* en H. Goedicke - J.J.M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity,* Baltimore 1975, 36-48.

Idem, *The Chronology of the First Temple Period,* en WHJP IV,1, Jerusalén-Londres 1979, 44-60.319-320.

Talmon, S., *The Judaean* 'am ha'ares *in Historical Perspective,* en *Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1965,* Jerusalén 1967, I, 71-76.

Timm, S., *Die Dynastie Omri - Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus,* FRLANT 124, Gotinga 1982.

Trebolle, J., *Salomón y Jeroboán,* Salamanca 1980.

Idem, *La coronación de Joás (2 Re 11):* EstBíb 41 (1983) 5-16.

Unger, M.F., *Israel and the Aramaeans of Damascus,* Londres 1957.

Weinfeld, M., *The Council of the «Elders» to Rehoboam and its Implications:* Maarav 3,1 (1982) 27-53.

Weippert, M., *Gott und Stier:* ZDPV (1961) 93-117.

Welten, P., *Naboths Weinberg (I Kön. 21):* EvTheol 33 (1973) 18-32.

Whitley, C.F., *The Deuteronomic Presentation of the House of Omri:* VT 2 (1952) 137-152.

Würthwein, E., *Der* 'am ha'ares *im Alten Testament,* BWANT IV,17, Stuttgart 1936.

Zeron, A., *Die Anmassung des Königs Ussia im Lichte von Jesajas Berufung:* ThZ 33 (1977) 65-68.

**Capítulo X. Las invasiones asirias**

Ackroyd, P.E., *Historians and Prophets:* SEA 33 (1968) 18-54.

Alt, A., *Hosea 5,8-6,6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung:* NKZ 30 (1919) 537-568, KS II, 163-187.

idem, *Das System der assyrischen Provinzen auf dem Boden des Reiches Israel:* ZDPV 83 (1929) 220-242, KS II, 188-205.

Asurmendi, J., *La guerra siro-efraimita,* Valencia 1982.

Barth, H., *Israel und das Assyrerreich in den nicht-jesajanischen Texten des Proto-Jesaja,* disertación doctoral, Hamburgo 1974.

Idem, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit,* WMANT 48, Neukirchen 1977.

Begrich, J., *Der syrisch-ephraimitische Krieg und seine weltpolitischen Zusammenhänge:* ZDMG 83 (1929) 213-237, GS 99-120.

Borger, R. - H. Tadmor, *Zwei Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft aufgrund der Inschriften Tiglatpilesers III:* ZAW 94 (1982) 244-251.

Cazelles, H., *Problèmes de la guerre syro-ephraïmite:* EI 14 (1978) 70*-78*.

Cogan, M., *Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries b.C.*, Pittsburgh 1971.

Dietrich, W., *Jesaja und die Politik,* Múnich 1976.

Donner, H., *Israel unter den Völkern,* VTS XI, Leiden 1964.

Good, E.M., *Hosea 5:8-6:6: an Alternative to Alt:* JBL 85 (1966) 273-281.

Hallo, W.W., *From Qarqar to Carchemish:* BA 23 (1960) 33-61.

Levine, L.D., *Menahem and Tiglat-Pileser - A New Synchronism:* BASOR 206 (1972) 40-42.

Malbran-Labat, F., *L'armée et l'organisation militaire de l'Assyrie,* París 1982.

McKay, J., *Religion in Judah under the Assyrians,* SBTh II,26, Londres 1973.

Millard, A.R., *Assyrian Royal Names in Biblical Hebrew:* JSS 21 (1976) 1-14.

Oded, B., *The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered:* CBQ 34 (1972) 153-165.

Idem, *The Phoenician Cities and the Assyrian Empire in the Time of Tiglat-Pileser III:* ZDPV 38 (1974) 38- 49.

Idem, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire,* Wiesbaden 1979.

Pfeiffer, R.H., *Assyria und Israel:* RSO 32 (1957) 145-150.

Redford, B.D., *Studies in the Relations between Palestine and Egypt during the First Millennium b.C., II: The Twenty-Second Dynasty:* JAOS 93 (1973) 3-17.

Saggs, H.W.F., *Assyrian Warfare in the Sargonide Period:* Iraq 25 (1963) 145-154.

Shea, W.H., *Menahem and Tiglat Pileser III:* JNES 37 (1978) 43-49.

Spieckermann, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit,* FRLANT 129, Gotinga 1982.

Tadmor, H., *Assyria and the West: The Ninth Century and its Aftermath,* en H. Goedicke - J.J.M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity,* Baltimore 1975, 36-48.

Tadmor, H. - M. Cogan, *Ahaz and Tiglat-Pileser in the Book of Kings: Historiographic Considerations:* Bibl 60 (1979) 491-508.

Talmon, S., *Polemics and Apology in Biblical Historiography - 2 Kings 17,24-41,* en R.E. Friedman (ed.), *The Creation of Sacred Literature,* Berkeley/Cal. 1981, 57-68.

Thompson, M.E.W., *Situation and Theology,* Sheffield 1982.

Vanel, A., *Tabe'el en Is VII 6 et le roi Tubaïl de Tyr:* VTS 26 (1974) 17-24.

Vogt, E., *Die Texte Tiglat-Pilesers III über die Eroberung Palästinas:* Bibl 45 (1964) 348-354.

Von Soden, W., *Die Assyrer und der Krieg:* Iraq 25 (1963) 131-144.

Weippert, M., *Menahem von Israel und seine Zeitgenossen in einer Steleninschrift des assyrischen Königs Tiglathpileser III. aus dem Iran:* ZDPV 89 (1973) 26-53.

**Capítulo XI. Judá hasta el exilio**

Ackroyd, P.R., *Exile and Restoration,* Londres 1968.

Idem, *An Interpretation of the Babylonian Exile:* JThS 29 (1975) 171-180.

Alt, A., *Judas Gaue unter Josia:* PJB 21 (1925) 100-116; KS II, 276-288.

Idem, *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums,* en *Fs Otto Procksch,* Leipzig 1934, 5-28; KS II, 316-337.

Idem, *Neue assyrische Nachrichten über Palästina:* ZDPV 67 (1945) 128-146 = KS II, 226-241.

Bright, J., *Le problème des campagnes de Sennachérib en Palestine,* en *Hommage à Wilhelm Vischer,* Montpellier 1960, 20-31.

Brinkman, J.A., *Merodach-Baladan II,* en *Studies... A.L. Oppenheim,* Chicago 1964, 6-53.

Broshi, M., *The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasse:* IEJ 24 (1974) 21-26.

Cardascia, G., *Les Archives de Murasu,* París 1951.

Catastini, A., *Il quattordicesimo anno del regno di Ezechia (II Re 18:13):* Hen 4 (1982) 257-263.

Cazelles, H., *Sophonie, Jérémie et les Scytes en Palestine:* RB 74 (1967) 24-44.

Idem, *Le roi Yoyakin et le Serviteur du Seigneur,* en *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1969,* Jerusalén 1973, I, 121-126.

Idem, *587 ou 586?,* en *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of D.N. Freedman,* Filadelfia 1983, 427-435.

Claburn, W.E., *The Fiscal Basis of Josiah's Reform:* JBL 92 (1973) 11-22.

Idem, *Life in the Diaspora: Jews at Nippur in the Fifth Century b.C.:* BA 37 (1974) 6-12.

Cogan, M. *Imperialism and Religion.* Ver bibliografía del capítulo anterior.

Coogan, M.D., *West-Semitic Personal Names in the Murasu Documents,* Cambridge/Mass. 1976.

Cross, F.M. - D.N. Freedman, *Josiah's Revolt against Assyria:* JNES 12 (1953) 56-58.

Idem, *Epigraphic Notes on the Hebrew Documents of the Eighth-Sixth Centuries b.C.:* BASOR 165 (1962) 34-46.

Childs, B.S., *Isaiah and the Assyrian Crisis,* SBTh II,3, Londres 1967.

David, M., *The Manumission of Slaves under Zedekiah:* OTS 5 (1948) 63-79.

Delcor, M., *Reflexions sur la Pâque du temps de Josias d'après II Rois 23,21-23:* Hen 4 (1982) 205-219.

De Vaux, R., *Jérusalem et les Prophètes:* RB 73 (1966) 481-509: 498 ss.

Dietrich, W., *Josia und das Gesetzbuch:* VT 27 (1977) 13-35.

Ehrlich, E.L., *Der Aufenthalt des Königs Manasse in Babylon:* ThZ 21 (1965) 281-286.

Freedy, K.S. - D.B. Redford, *The Dates in Ezechiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources:* JAOS 90 (1970) 462-485.

Frost, S.B., *The Death of Josiah: a Conspiracy of Silence:* JBL 87 (1968) 369-382.

Fuller, L.W., *The Historical and Religious Significance of the Reign of Manasseh,* Leipzig 1912.

Garbini, G., *Il bilinguismo dei Giudei:* Vicino Oriente 3 (1981) 209-223.

Ginsberg, H.L., *Judah and the Transjordan States from 734-582,* en *Alexander Marx Jubilee Volume,* Nueva York 1950, 347-368.

Gottwald, N.K., *All the Kingdoms of the Earth,* Nueva York 1964.

Green, A.R., *The Fate of Joiakim:* AUSS 20 (1982) 103-109.

Greenberg, M., *Ezekiel 17 and the Policy of Psammetichus II:* JBL 76 (1957) 304-309.

Haag, H., *Das Mazzenfest des Hiskia,* en *Wort und Geschichte - Fs K. Elliger:* AOAT 18, Kevelaer 1973, 87- 94.

Hallo, W.W., *From Qarqar to Carchemish:* BA 23 (1960) 33-61.

Hoffmann, H.-D., *Reform und Reformen,* ATANT 66, Zúrich 1980, passim.,

Honor, I.L., *Sennacherib's Invasion of Palestine,* Nueva York 1966.

Horn, S.H., *Did Sennacherib Campaign Once or Twice against Hezekiah?:* AUSS 4 (1966) 1-28.

Hutter, M., *Hiskija, König von Juda,* Graz 1982.

Idem, *Überlegungen zu Sanheribs Palästinafeldzug im Jahre 701 v. Chr.:* BN 19 (1982) 24-30.

Janssen, E., *Juda in der Exilszeit,* Gotinga 1956.

Jenkins, A.K., *Hezekiah's Reform and Deuteronomic Tradition:* HThR 72 (1979) 23-43.

Jepsen, A., *Die Reform des Josia,* en *Fs F. Baumgärtel,* Erlangen **1959, 97-**108.

Kaiser, O., *Die Verkündigung des Propheten Jesaja im Jahre 701:* **ZAW 81** (1969) 304-315.

Klein, R.W., *Israel in Exile,* Filadelfia 1979.

Kutsch, E. *Das Jahr der Katastrophe: 587 v.Chr.:* Bibl 55 (1974) 520-545.

Lance, H.D., *The Royal Stamps and the Kingdom of Josiah:* HThR 64 (1971) 315-332.

Larsson, G., *When Did the Babylonian Captivity Begin?:* JThS 18 (1967) 417-423.

Levine, L.D., *The Second Campaign of Sennacherib:* JNES 32 (1973) 312-317.

Loersch, S., *Das Deuteronomium und seine Deutungen,* Stuttgart 1967.

Malamat, A., *The Historical Background of the Assassination of Amon, King of Juda:* IEJ 3 (1953) 26-29.

Idem, *The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem:* IEJ 18 (1968) 137-156.

Idem, *Josiah's Bid for Armageddon:* JANESCU 55 (1973) 267-278.

Idem, *The Twilight of Judah: in the Egyptian-Babylonian Maelstrom:* VTS 28 (1975) 123-145.

Mazar, B., *The Campaign of Sennacherib in Judaea:* EI 2 (1953) 170-175 (hebreo, con resumen en inglés).

McKay, J., *Religion in Judah under the Assyrians, 732-609 b.C.*, Londres 1973.

Moriarty, F.J., *The Chronicler's Account of Hezekiah's Reform:* CBQ 27 (1965) 399-406.

Myers, J.M., *Edom and Judah in the Sixty-Fifth Centuries b.C.*, en *Near Eastern Studies... W.F. Albrught,* Baltimore 1971, 377-392.

Nicholson, E.W., *The Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy:* JNES 23 (1964) 202- 212.

Idem, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967.

Nielsen, E., *Political Conditions and Cultural Development in Israel and Judah during the Reign of Manasse*, en *Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1965*, Jerusalén 1967, I, 103-106.

Noth, M., *La catastrophe de Jérusalem de l'an 587 avant Jésus-Christ et la signification pour Israël:* RHPhR 33 (1953) 81-102.

Idem, *Die Einnahme von Jerusalem im Jahre 587 v.Chr.:* ZDPV 74 (1958) 133-157.

Ogden, G.S., *The Northern Extent of Josiah's Reforms:* AustBR 26 (1978) 26-34.

Perlitt, L., *Anklage und Freispruch Gottes:* ZThK 69 (1972) 290-303.

Preuss, H.-D., *Deuteronomium*, Darmstadt 1982.

Rose, M., *Bemerkungen zum historischen Fundament des Josia-Bildes in II Reg 22 f.:* ZAW 89 (1977) 50-63.

Rowley, H.H., *Hezekiah's Reform and Rebellion:* BJRL 44 (1961-62) 395-431.

Idem, *Men of God*, Londres 1963, 98-132.

Schenker, A., *Nebukadnezzars Metamorphose - vom Unterjocher zum Gottesknecht:* RB 89 (1982) 498-527.

Spieckermann, H., *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Gotinga 1982, passim.

Stern, E., *Israel at the Close of the Monarchy: an Archaeological Survey:* BA 38 (1975) 26-54.

Tadmor, H., *Chronology of the Last Kings of Judah:* JNES 15 (1956) 226-230.

Idem, *The Campaigns of Sargon II of Assur: A Chronological-Historical Study:* JCS 12 (1958) 22-40.77- 100.

Idem, *Philistia under Assyrian Rule:* BA 29 (1966) 86-102.

Tadmor, H. - M. Cogan, *Hezekiah's Fourteenth Year: The King's Illness and the Babylonian Embassy:* EI 16 (1982) 198-201 (hebreo, con resumen en inglés).

Thomas, D.W., *The Sixth Century b.C.: a Creative Epoch in the History of Israel:* JSS 6 (1961) 33-46.

Tsevat, M., *The Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Vassal Oaths and the Prophet Ezekiel:* JBL 78 (1959) 199- 204.

Vaggione, R.P., *Over All Asia? The Extent of the Scytian Domination in Herodotus:* JBL 92 (1973) 523-530.

Van Leeuwen, E., *Sanchérib devant Jérusalem:* OTS 14 (1965) 245-272.

Vogt, E., *Die neubabylonische Chronik über die Schlacht bei Karkemisch un die Einnahme von Jerusalem:* VTS 4 (1957) 67-96.

Weinberg, S.S., *Post-Exilic Palestine: an Archaeological Report:* IASHP 4 (1971) 78-97.

Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School,* Londres 1972.

Welten, P., *Die Königs-Stempel. Ein Beitrag zur Militär-politik Judas unter Hiskia und Josia,* Wiesbaden 1969.

Whitley, C.F., *The Exilic Age,* Londres 1957.

Wilkie, J.M., *Nabonidus and the Later Jewish Exiles:* JThS N.S. 2 (1951) 36-44.

Williamson, H.G.M., *Israel in the Books of Chronicles,* Cambridge 1977.

Idem, *The Death of Josiah and the Continuing Development of Deuteronomic History:* VT 32 (1982) 242- 248.

Wiseman, D.J., *Chronicles of the Chaldaean Kings,* Londres 1956.

Würthwein, E., *Die josianische Reform und das Deuteronomium:* ZThK 73 (1976) 395-423.

Zadok, R., *The Jews in Babylon during the Chaldaean and Persian Periods,* Tel Aviv 1976 (en hebreo).

Idem, *Notes on the Early History of the Israelite and Judaeans in Mesopotamia:* Or 51 (1982) 391-393.

Zenger, E., *Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitation Jojachins:* BZ 12 (1968) 16-30.

Zimmerli, W., *Jesaja und Hiskia:* JNES 32 (1973) 199-208 = GA II, 88-103.

## Capítulo XII. Bajo el Imperio Persa

Ackroyd, P.R., *Exile and Restoration,* OTL, Londres 1968.

Alt, A., *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums,* en *Fs Otto Procksch zum 60. Geburtstag,* Leipzig 1934, 5-28, KS II, 316-337.

Idem, *Zur Geschichte der Grenzen zwischen Judäa und Samaria:* PJB 31 (1935) 94-111, KS II, 346-362.

Andersen, F.I., *Who Built the Second Temple?:* AusBR 6 (1958) 1-35.

Avigad, N., *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judaean Archive:* Qedem 4 (1976).

Berger, P.-R., *Zu den Namen* ssbsr *und* sn'sr: ZAW 83 (1971) 98-100.

Beyse, K.-M., *Zerubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja,* Berlín-Stuttgart 1972.

Bickerman, E., *The Edict of Cyrus in Ezra 1:* JBL 65 (1946) 249-275.

Cazelles, H., *La mission d'Esdras:* VT 4 (1954) 113-140.

Cook, S.A., *The Age of Zerubbabel,* en *Studies in Old Testament Prophecy... Th.H. Robinson,* Edimburgo 1950, 19-36.

Cowley, A.E., *Aramaic Papyri of the Fifth Century b.C.,* Oxford 1923.

Cross, F.M., *Papyri from the Fourth Century BC from Dâliye...,* en D.N. Freedman - J.C. Greenfield (eds.), *New Directions in Biblical Archaeology,* Garden City/Nueva York 1969, 45-49.

Idem, *A Reconstruction of the Judaean Restoration:* JBL 94 (1975) 4-18.

De Vaux, R., *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple:* RB 46 (1937) 29-57.

Dietrich, A. - G. Widengren - F.M. Heichelheim, *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed,* Leiden 1966.

Dion, P.-E., ssbsr *and* ssnwry: ZAW 95 (1983) 111 s.

Galling, K., *Der Tempelschatz nach Berichten und Urkunden im Buch Esra:* ZDPV 60 (1937) 177-183.

Idem, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter,* Tubinga 1964.

Gowan, D.E., *Bridge between the Testaments: a Reappraisal of Judaism from the Exile to the Birth of Christianity,* Pittsburgh 1976.

Gunneweg, A.H.J., *Zur Interpretation der Bücher Esra-Nehemia:* VTS 32 (1981) 146-161.

Idem, *Die aramäische und hebräische Erzählung über die nachexilische Restauration - Ein Vergleich:* ZAW 94 (1982) 299-302.

Hruby, K., *Die Synagoge - Geschichtliche Entwicklung einer Institution,* Zúrich 1971.

Hüttenmeister, F. - K. Galling, art. *Synagogue,* en BRL ([2]1977) 327-332.

In der Smitten, W.T., *Nehemias Parteigänger:* BO 29 (1972) 155-157.

Idem, *Esra: Quellen, Überlieferung und Geschichte,* Assen 1973.

Japhet, S., *Shesbazzar and Zerubbabel - Against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemiah:* ZAW 94 (1982) 66-98.218-229.

Kaiser, O., *Zwischen den Fronten - Palästina in den Auseinandersetzungen zwischen Perserreich und Ägypten in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts,* en *Fs J. Ziegler,* Würzburg 1972, II, 197-206.

Kellermann, U., *Nehemia, Quellen, Überlieferung und Geschichte,* BZAW 102, Berlín 1967.

Idem, *Erwägungen zum Esragesetz:* ZAW 80 (1968) 373-385.

Klein, R.W., *Ezra and Nehemia in Recent Studies,* en *Magnalia Dei..., Essays... G. Ernest Wright,* Garden City/Nueva York 1976, 361-376.

Kock, K., *Ezra and the Origins of Judaism:* JSS 19 (1974) 173-197.

Kraeling, E.G., *The Brooklyn Aramaic Papyri,* Nueva York 1953.

Kuhrt, A.K., *The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Politics:* JSOT 25 (1983) 83-97.

Laperrousaz, E.-M., *Le régime théocratique juif a-t-il commencé à l'époque perse ou seulement à l'époque hellénistique?:* Sem 32 (1982) 93-96.

Lapp, P.W. y N., *Discoveries in Wadi ed-Daliyeh:* AASOR 41 (1976).

Lifschitz, B., *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives,* Cah. RB 7, París 1967.

Mayer, R., *Das Achämenische Weltreich und seine Bedeutung in der politischen und religiösen Geschichte des alten Orients:* BZ i.F. 12 (1968) 1-16.

Mazar, B., *The Tobiads:* IEJ 7 (1957) 137-145.229-238.

McCullough, W.S., *The History and the Literature of the Palestinian Jews from Cyrus to Herod,* Toronto 1976.

Meissner, B., *Die Achämenidenkönige und das Judentum:* Sitzb. der Preuss. Akad. d. Wiss., Berlín 1938, 6-32.

Morgenstern, J., *Jerusalem - 485 b.C.:* HUCA 27 (1956) 101-179; 28 (1957) 15-47; 31 (1960) 1-29.

Idem, *A Further Light from the Book of Isaiah on the Catastrophe of 486 b.C.:* HUCA 37 (1966) 1-28.

Mowinckel, S., *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia,* 3 vols., Oslo 1964-65.

Myers, E.M., art. *Synagogue,* en IDB-SV (1976) 842-844.

Myers, J.M., *Esra-Nehemiah,* AB 14, Garden City/Nueva York 1965.

Noth, C.R., *Civil Authority in Ezra,* en *Studi in onore di Edoardo Volterra,* Milán 1972, VI, 377-404.

Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, Halle 1943, 110-179.

Pavlovsky, A., *Die Chronologie der Tätigkeit Esdras - Versuch einer Lösung:* Bibl 38 (1957) 275-305.428-456.

Porten, B., *Archives from Elephantine,* Berkeley 1968.

Rabinowitz, L.I., art. *Synagogue,* en EncJud 15 (1971) 579-584.

Reicke, B., *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* Berlín $^{3}$1982.

Rudolph, W., *Esra und Nehemia,* HAT I, 20, Tubinga 1949.

Schaeder, H.H., *Esra der Schreiber*, Tubinga 1930.

Schottroff, W., *Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit:* VuF 27,1 (1982) 46-68.

Shanks, H., *Judaism in Stone*, Nueva York 1979.

Stern, E., *Material Culture in the Land of the Bible in the Persian Period, 538-332 B.C.*, Jerusalén y Warminster 1982. (No hemos podido utilizarlo del todo).

Swetnam, J., *Why Was Jeremiah's New Covenant New?:* VTS 26 (1974) 111-115.

Talmon, S., art. *Ezra and Nehemiah (Books & Men):* IDB-SV (1976) 317-328.

Torrey, C.C., *Ezra Studies*, Chicago 1910.

Tuland, C.G., *Josephus - Antiquities Book XI:* AUSS 16 (1966) 232-235.

Idem, *Ezra-Nehemiah or Nehemiah-Ezra?:* AUSS 12 (1974) 47-62.

Van Hoonacker, A., *Néhémie et Esdras: une nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration:* Le Muséon 9 (1890) 151-184.317-351.389-401.

Vischer, W., *Nehemia, Sonderbeauftragter und Statthalter des Königs*, en *Probleme biblischer Theologie - Fs Gerhard von Rad*, Múnich 1971, 603-610.

Williamson, H.G.M., *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge 1977.

Idem, *The Composition of Ezra I-VI:* JThS 33 (1983) 1-30.

Zimmerli, W., *Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587:* VT 18 (1968) 229-255, GA II, 156-191.

**Capítulo XIII. Bajo los macedonios y los diádocos**

Abel, F.-M., *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, París 1952.

Bammel, E., *Saduzäer und Sadokiten:* EThL 55 (1979) 105-115.

Beilner, W., *Der Ursprung des Pharisäertums:* BZ 3 (1959) 235-251.

Bickermann, E., *Der Gott der Makkabäer - Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlín 1937.

Idem, *From Ezra to the Last of Macabees*, Nueva York 1949.

Idem, *From Ezra to the Last of Maccabees - Foundations of Post-Biblical Judaism*, Nueva York 1962.

Bonsirven, J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, París 1934.

Coggins, R.J., *Samaritans and Jews. The Origen of the Samaritans Reconsidered*, Oxford 1975.

Cross, F.M., *Aspects of Samaritan and Jewish History in the Persian and Hellenistic Times:* HThR 59 (1966) 201-211.

Delcor, M., *Les allusions à Alexandre le Grand dans Zach IX 1-8:* VT 1 (1951) 110-124.

Delling, G., *Perspektiven der Erforschung des hellenistischen Judentums:* HUCA 45 (1974) 133-176.

Eddy, S.K., *The King Is Dead*, Univ. Nebraska 1961.

Elliger, K., *Ein Zeugnis der jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v.Chr.:* ZAW 62 (1949-1950) 63-115.

Finkelstein, L., *The Pharisees*, Filadelfia [3]1962.

Fischer, T., *Zu den Beziehungen zwischen Rom und den Juden im 2. Jh. v.Chr.:* ZAW 86 (1974) 90-93.

Flusser, D., *The Kingdom of Rome in the Eyes of the Hasmonaeans and as Seen by the Essenes:* Zion 48 (1983) 149-176 (hebreo con resumen en inglés).

Giovannini, A. - H. Müller, *Die Beziehungen zwischen Rom und den Juden im 2. Jhdt. v.Chr.:* Museum Helveticum 28 (1971) 156-171.

Hanhart, R., *Zum Wesen der makedonisch-hellenistischen Zeit*, en *Fs J. Ziegler*, Würzburg 1972, I, 49-58.

Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, Tubinga [2]1973.

Idem, *Juden, Griechen und Barbaren*, Tubinga 1976.

Kaiser, O., *Judentum und Hellenismus:* VuF 27,1 (1982) 68-88.

Kippenberg, H.G., *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode,* Berlín 1971.

Le Moyne, J., *Les Sadducéens,* París 1972.

Macdonald, J., *The Theology of the Samaritans,* Londres 1964.

Mansoor, M., art. *Pharisees,* en EncJud XIII (1971) 363-366.

Mazar, B., *The Tobiads:* IEJ 7 (1957) 137-145.229-238.

Michel, A. - J. Le Moyne, art. *Pharisiens,* en SDB VII (1966) 1022-1115.

Morkholm, O., *Antiochus IV of Syria,* Copenague 1976.

Neusner, J., *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70,* 3 vols., Leiden 1971.

Piatelli, D., *Ricerche intorno alle relazioni politiche tra Roma e l'*ethnos ton Ioudaion *dal 161 a.C. al 4 a.C.:* Bulletino dell'Istituto di Diritto romano «Vittorio Scialoja» III,13 (1971) 219-347.

Plöger, O., *Theokratie und Eschatologie,* Neukirchen 1960.

Idem, *Aus der Spätzeit des Alten Testaments,* Gotinga 1971.

Purvis, J.D., *The Samaritan Pentateuch and the Origins of the Samaritan Sect,* Cambridge/Mass. 1968.

Idem, art. *Samaritans:* IDB-SV (1976) 770 s.

Rabin, C., *Alexander Jannaeus and the Pharisees:* JJS 7 (1956) 3-11.

Rivkin, E., art. *Pharisees:* IDB-SV (1976) 657-663.

Roth, C., *The Pharisees in the Jewish Revolution of 66-73:* JSS 7 (1962) 63-80.

Rowley, H.H., *Menelaus and the Abomination of Desolation,* en *Studia Orientalia Johanni Pedersen dicata,* Copenague 1953, 303-315.

Idem, *Sanballat and the Samaritan Temple:* BJRL 38 (1955-1956) 166-198.

Idem, *The Samaritan Schism in Legend and History,* en *Israel's Prophetic Heritage - Fs J. Muilenburg,* Nueva York 1962, 208-222.

Idem, *Men of God*, Londres 1963, 246-176.

Russell, D.S., *The Jews from Alexander to Herod*, Londres 1967.

Sacchi, P., *Studi samaritani:* RSLR 5 (1969) 413-440.

Idem, *Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: peccato d'origine e libertà dell'uomo:* Hen 5 (1983) 33-61.

Scarpat, G., *Il pensiero religioso di Seneca a l'ambiente ebraico e cristiano,* Brescia [2]1983.

Schäfer, P., *Die Juden in der Antike - Geschichte des Judentums von Alexander dem Grossen bis zur arabischen Eroberung Palästinas,* Tubinga 1982.

Schubert, K., *Die jüdischen Religionsparteien im neutestamentlichen Zeitalter,* Stuttgart 1970, 48 ss.

Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* Leipzig [5]1920.

Smith, M., *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old testament,* Nueva York 1971.

Soggin, J.A., *I manoscritti del Mar Morto,* Roma 1978.

Idem, *Profezia ed apocalittica nel Giudaesimo post-esilico:* RiBib 30 (1982) 161-173.

Steck, O.H., *Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeir:* EvTheol 28 (1968) 445-458.

Sundberg, A.C., art. *Sadducees:* IDB IV (1962) 160-162.

Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews,* Jerusalén 1959.

Thoma, C., *Christliche Theologie des Judentums,* Aschaffenburg 1978.

Tsafrir, Y., *The Location of the Seleucid Akra in Jerusalem,* en Y. Yadin (ed.), *Jerusalem Revealed,* Jerusalén 1975, 85-89.

Weiss, H.-F., *Pharisaismus und Hellenismus:* OLZ 74 (1979) 421-433.

Wirgin, W., *Judah Maccabee's Embassy to Rome and the Jewish-Roman Treaty:* PEQ 101 (1969) 15-20.

Wright, G.E., *The Samaritans at Sechem,* en *Sechem,* Nueva York 1965, 170-189.

Zeitlin, S., *The Rise and Fall of the Judaean State,* Filadelfia I 1962, II 1967, III 1978.

**Capítulo XIV. Bajo los romanos**

Bammel, E. - C.F.D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day,* Cambridge 1983.

Baron, S.W., *A Social and Religious History of the Jews* II,2 Nueva york 1952, 89-122.368-377.

Brandon, S.G.F., *Jesus and the Zealotes,* Manchester 1967.

Fitzmyer, J.A., *The Bar Cochba Period,* en *The Bible in Current Catholic Thought - Gruentaner Memorial Volume,* Nueva York 1962, 133-168.

Idem, *Essays on the Semitic Background of the New Testament,* Londres 1971, 305-354.

Fuks, A., *Aspects of the Jewish Revolt in a.D. 115-117:* Journal of Roman Studies 51 (1961) 98-104.

Guevara, H., *La resistencia contra Roma en la época de Jesús,* Meitingen 1981.

Hengel, M., *Die Zeloten,* Leiden 1961.

Jeremias, J., *Jerusalem zur Zeit Jesu,* Tubinga ²1958.

Lémonon, J.-P., *Pilate et le gouvernement de la Judée,* París 1981.

Lohse, E., *Die römischen Statthalter in Jerusalem:* ZDPV 74 (1958) 69-78.

Magli, I., *Gesù di Nazaret,* Milán 1982.

Mantel, H., *The Causes of the Bar Kokhba Revolt:* JQR 58 (1967-68) 224-242.274-296.

Momigliano, A., *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano (63 a.C. - 70 d.C.):* Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa III,3 (1934) 183-221.347-396.

Neusner, J., *A Life of Yohanan ben Zakkai,* Leiden ²1970.

Idem, *Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai,* Leiden 1970.

Idem, *From Politics to Piety,* Leiden 1973.

Noth, M., *Geschichte Israels,* Gotinga ²1954, 401-406.

Perowne, S., *The Life and Times of Herod the Great,* Londres 1956-1959.

Idem, *Hadrian,* Londres 1960.

Sandmel, S., *Herod: Profile of a Tyrant,* Filadelfia 1967.

Schäfer, P., *Der Bar Kokhba Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom,* Tubinga 1981.

Schalit, A., *König Herodes. Der Mann und sein Werk,* Berlín 1969.

Smallwood, E.M., *The Jews under Roman Rule,* Leiden 1976.

Smith, M., *Zealots and Sicarii, their Origin and Relation:* HThR 64 (1971) 1-19.

Yadin, Y., *Bar Kokhba,* Londres-Nueva York 1971.

Zeitlin, S., *op. cit.* cap. anterior.

### Apéndice I. Introducción a la arqueología sirio-palestina

Aharoni, Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography,* Filadelfia-Londres ²1979.

Idem, *The Archaeology of the Land of Israel,* Filadelfia 1982.

Idem (et alii), *Methods of Recording and Documenting,* en Y. Aharoni (ed.), *Beer Sheba I,* Tel Aviv 1973, 119-132.

Albright, W.F., *The Archaeology of Palestine,* Harmondsworth ³1956.

Amiran, R., *Ancient Pottery of the Holy Land,* Jerusalén 1969.

Avi-Yonah, M. - E. Stern (eds.), *Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land,* 4 vols., Jerusalén 1975-78.

Baly, D., *Geographical Companion to the Bible,* Londres 1963.

Brothwell, D. - E. Higgs (eds.), *Science in Archaeology. A Survey of Progress and Research,* Londres 1969.

Callaway, J.A., *Excavating Ai (et-tell): 1964-1972:* BA 39 (1976) 18-30.

Crüsemann, F., *Der Widerstand gegen das Königtum,* Neukirchen 1978.

Idem, *Alttestamentliche Exegese und Archäologie. Erwägungen angesichts des gegenwärtigen Methodenstreits in der Archäologie Palästinas:* ZAW 91 (1979) 177-193.

Demsky, A., *A Proto-Canaanite Abecedary Dating from the Period of the Judges and its Implications for the History of the Alphabet:* TA 4 (1977) 14-27.

Dever, W.G. - H.D. Lance (eds.), *A Manual of Field Excavations. Handbook for Field Archaeologists,* Cincinnati-Nueva York-Jerusalén 1978.

Donner, H., *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde,* Darmstadt 1976.

Fritz, V., *Israel in der Wüste,* Marburgo 1970.

Idem, *Bibelwissenschaft I. Altes Testament I.1 Archäologie* (Alter Orient und Palästina), en TRE VI, 1980, 316-345.

Fritz, V. - A. Kempinski (eds.), *Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Hirbet el Msas (tel Masos) 1972-1975,* Wiesbaden 1983.

Gal, Z., *The Lower Galilee in the Iron Age,* Tel Aviv 1982 (tesis en hebreo no publicada).

Galling, K. (ed.), *Biblisches Reallexikon,* Tubinga ²1977.

Gottwald, N.K., *The Tribes of Yahweh,* Maryknoll 1979.

Hrouda, B. (ed.), *Methoden der Archäologie. Eine Einführung in ihre naturwissenschaftlichen Techniken,* Múnich 1978.

Ibrahim, M.M., *The Collared Rim Jar of the Early Iron Age,* en R. Moorey - P. Parr (eds.), *Archaeology in the Levant, Fs K.M. Kenyon,* Warminster 1978, 116-126.

Ihm, P., *Statistik in der Archäologie,* Hamburgo 1978.

Kaiser, O., *Texte aus der Umwelt des Alten Testament,* Gütersloh 1982 ss.

Kenyon, K.M., *Archaeology of the Holy Land,* Londres [2]1965.

Linder, E. - A. Raban, *Marine Archaeology,* Londres 1975.

Maier, F.G., *Neue Wege in die alte Welt. Methoden der modernen Archäologie,* Hamburgo 1977.

Mazar, A., *Giloh: An Early Israelite Site Near Jerusalem:* IEJ 31 (1981) 1-36.

Idem, *The «Bull-Site» - An Iron Age I Open Cult Place:* BASOR 247 (1982) 27-42.

Mittmann, S., *Beiträge zur Siedlungsgeschichte und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes,* Wiesbaden 1970.

Noort, E., *Biblisch-archäologische Hermeneutik und alttestamentliche Exegese,* Kampen 1979.

Paul, Sh.M. - W.G. Dever, *Biblical Archaeology,* Jerusalén 1973.

Reicke, B. - L. Rost (eds.), *Biblisch-historisches Handwörterbuch,* 4 vols., Gotinga 1963-1979.

Schäfer-Lichtenberger, Ch., *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament,* Berlín 1983.

Vogel, E.K., *Bibliography of the Holy Land Sites,* I: HUCA 42 (1971) 1-96; II: 52 (1981) 1-92.

Weippert, M., *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion,* Gotinga 1967.

# ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS
## (Antiguo Testamento, deuterocanónicos y apócrifos)

**Génesis**


11,28.31: 137, 148 s.
12,2: 136
12,10-20: 137
14,1 ss.: 56, 150 s.
19,1 ss.: 248 ss.
20,1-18: 138
24,1 ss.: 56
26,1-11: 139
35,16-20: 164
34,1 ss.: 200 ss.
37,3-4: 164
49,5-7: 201


**Éxodo**


1,8-10: 172 ss.
1,11: 163, 172
1,15-23: 172 ss.
2,10: 163
14,1 ss.: 179 ss.
15,1 ss.: 181 ss.
19,1 ss.: 48, 56
21-23: 66
23,16: 436
34,22: 436


**Levítico**


25,23-31: 271 ss.


**Números**


1-26: 231
13-14: 202 s.
21,6-9: 297
33,1-49: 188
32,1 ss.: 205
35,1-8: 209


**Deuteronomio**


1,22-23: 202
3,12-20: 205
26,5 ss.: 165


**Josué**


1-12: 197 ss., 418
3,1 ss.: 238 ss.
8,30-35: 196
9,1 ss.: 218 s.
11,1-13: 223
14,6-15: 202
15,7-19: 98
15,13-20: 202
15,21-61: 211
21,1-42: 209
23,1 ss.: 200 s.
24,1-14: 56, 155, 165, 200 s.


**Jueces**


1,1-2,5: 198 s., 204
1,10-15: 202 s.
1,27-35: 74, 94, 196, 204 s.
5,1 ss.: 57, 66, 89, 231, 239 s.
6-8: 242 ss.
7,1-8: 243
8,29-35: 196

9,1 ss.: 50, 276
17-18: 203 ss.
19-21: 49, 229

**1 Samuel**

4,1 ss.: 241
8,1 ss.: 49, 81
11,1 ss.: 81, 198, 249 s.
13-14: 82 s.
13,1: 83
13,19 ss.: 25, 89
15,1 ss.: 82
16,1-13: 79
16,14 ss.: 82
17,1 ss.: 56, 79 s.
18,7: 80
18,17-27: 79
23,1-5: 86
27,5-6: 95, 96
27,7: 84
28,1-2: 85
29,1-11: 85
31,1 ss.: 83, 89

**2 Samuel**

2,12-3,1: 78
3,15: 79
5 y 8: 77, 94
5,1 ss.: 78, 80, 205
5,6-9: 89 ss., 95, 196
7,1 ss.: 47, 104
7,9: 135
8,1 ss.: 83
8,15-18: 100
9,1 ss.: 81
10-12: 93, 270
12,31: 129
13,1 ss.: 76
13,37-39: 94
15-19: 102
20,24: 129
21,1-14: 218
24,1 ss.: 95, 127

**1 Reyes**

2,1 ss.: 118
3,4-16: 114, 118
4,7-19: 94, 99, 109, 126 s.
5,9-14: 119
5,15-22: 128
5,27: 110, 128
8,1 ss.: 117
9,10-14: 122
9,28: 122
10,1-13: 119
10,25-27: 122
11,1 ss.: 118 s.
12-14: 254
12,1 ss.: 110
14,25-28: 261
15,9-15: 265
15,18-20: 260
16,1 ss.: 266
17,1 ss.: 29, 270 s.
19,1 ss.: 188, 270 s.
20,1 ss.: 271, 448 nota
21,1 ss.: 270
22,1 ss.: 271, 448 nota

**2 Reyes**

3,27: 273
5,4: 53 nota
9-10: 275 s., 278 s.
10,32-33: 280
12,1-22: 277
15,29: 203
14,8-14: 277
15,5: 283
15-16: 289
16,5-18: 291
17,1-4: 292 s.
17,24-41: 357
18-21: 296 s.
18,3-4: 297
18,9-11: 293
18,11-15: 301
21,1-18: 302
22-23: 305 s.
23,29: 311
25,27-30: 314

**1 Crónicas**

2,23: 264
4,34-43: 298

6,34 ss.: 100, 336
6,39-66: 209
16,2-6: 260
18,14-17: 100
19-20: 94
21,1 ss.: 127

**2 Crónicas**

2,16: 128
8,1-6: 123
10,1 ss.: 110
11,5-10: 262
12,2-11: 261
14,1-4: 265
22,1 ss.: 275
24,1 ss.: 270 s.
27,5-6: 291
28,18: 292
32,31: 300
33,11-17: 303
34-35: 305
35,20-26: 311

**Esdras**

1,7-11: 333
1,2-4: 331 s.
2,1-70: 333
4,11: 341
5,6-6,1: 330 s.
7,12 ss.: 342, 345
9,1-10,17: 344

**Nehemías**

1,1 y 2,1: 339 ss.
5,1-13: 345
5,15: 343
7,6-72 ver Esd 2,1 ss.
8,1-9: 344
12,11.22: 355
12,36: 342

**1 Macabeos**

1,20: 368
2-3: 372
2,29: 371
2,32-38: 388
12-15: 377
16,11-12: 377

**2 Macabeos**

3,1 ss.: 362 s.
3,4: 365, 367 s.
4,7-8: 363, 366
4,39: 368
5,1-26: 368
6,10-11: 388

**Judit**

10,5: 390

**Eclesiástico**

49,13: 344

**Salmos**

2,1 ss.: 114
21,5: 105
45,7: 105
72,6-7: 105
110: 118, 151

**Isaías**

5,26-29: 286
6,1 ss.: 283
7,1-7: 288
7,14-15: 298
8,1-15: 288, 291
18,1-8: 299
19,18: 24
20,1-6: 299
22,1-14: 301
40,7: 28

**Jeremías**

3,16: 116
27,1: 315
29,1 ss.: 409
37,11-15: 316
46,2: 313

**Ezequiel**

21,24-25: 315
43,6-9: 119
40-48: 319

**Daniel**

1,1: 314
1,8: 390
5,1-6,1: 327
7,25: 361 s.
9,26: 368
11,22: 368
11,28-31: 368

**Oseas**

5,8-6,6: 288
12,3-13: 137

**Joel**

1,1 ss.: 33

**Amós**

1,3-5.13-15: **206, 280**
4,1: 34
5,18: 335
6,13-14: 206

**Nahum**

3,8-10: 305

**Zacarías**

6,9-15: 337, **347**
9,1-8: 352

**3 Esdras**

2,8: 336 nota

**Mateo**

1,23: 298
2,13 ss.: 136 s.
2,16-18: 393

**Marcos**

13,14: 370

**Lucas**

2,1-5: 395

**Juan**

4,22: 358

**Hechos**

13,21: 84

**Romanos**

11,1: 227

**Gálatas**

4,25: 186

**Filipenses**

3,5: 227

# ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS


Aharoni, Y., 40, 97
Albright, W.F., 42, 145, 221, 223, 229, 301, 322
Alt, A., 54, 69, 96, 98, 146, 155 ss., 168 ss., 210, 217, 223, 229, 255, 268, 310, 321, 338, 419
Astour, M.C., 53, 279
Avigad, N., 338

Boer, P.A.H., 48, 136
Bright, J., 137, 146, 161, 192, 223, 301 s.
Buccellati, G., 96, 231

Callaway, J.A., 421
Claburn, W.E., 310
Cogan, M., 292, 304
Collingwood, R.G., 43
Cross, F.M., 343
Crüsemann, F., 232

Dever, W.G., 223
Donner, H., 257, 265, 268, 277, 286 s.

Eissfeldt, O., 167
Fohrer, G., 350

Garbini, G., 11, 53 n., 91, 262, 344
Glueck, N., 145
Gottwald, N.K., 154 s., 213, 217
Gressmann, H., 144
Gunneweg, A.H.J., 331

Hallo, W.W., 51 s.
Höhne, E., 39
Hoftijzer, J., 158
Hölscher, G., 331
Hoonacker, A. von, 343
Hort, G., 178
Hurovitz, A.V., 115
Hutter, M., 302

Jepsen, A., 271

Kaiser, O., 66, 331
Kaufmann, Y., 198, 210
Kenyon, K.M., 111
Koch, K., 190
Kuenen, A., 51

Liverani, M., 42, 44, 153, 224, 276
Löhr, M., 209

McKay, J., 292, 304
Malamat, A., 52, 228, 257
Mayes, A.D.H., 240
Mazar, B., 89, 291
Mendenhall, G.E., 154, 213, 216, 419
Mettinger, T.D.N., 79 n.
Meyer, E., 53 n.
Morgenstern, J., 339
Moscati, S., 54, 87 n., 211

Neusner, J., 384, 403
Noth, M., 146, 165 s., 189, 190 s., 209, 227 s., 329, 419

Oded, B., 291 s., 307, 315

Pavlovsky, W., 344
Pedersen, J., 176
Peterson, J.L., 210
Pintore, F., 126 n.
Pury, A. de, 202

Rad, G. von, 165 s., 190, 228, 360
Redford, B.D., 127
Ricciotti, G., 61 s., 371, 374
Rofè, A., 80 n.
Rowton, M.B., 153

Sacchi, P., 340, 363, 365 s.
Sasson, J.M., 53
Schäfer, C., 90 n., 268
Soggin, J.A., 105, 141 s., 235, 255
Spieckermann, H., 292, 298, 304, 309
Stade, B., 51

Tadmor, H., 427 ss.
Thompson, T.L., 136
Torrey, C.C., 344

Van Seters, J., 136
Vanel, A., 291
Vaux R. de, 177, 212, 221
Vergote, J., 169

Weber, M., 61, 226 s., 236 s.
Weinfeld, M., 257
Wellhausen, J., 50
Whybray, R.N., 76
Widengren, G., 343
Williamson, H.G.M., 298, 311
Wright, G.E., 110, 145, 223

# ÍNDICE GENERAL

**Prefacio** .......... 9

**Siglas y abreviaturas** .......... 13
**Obras citadas con abreviaturas** .......... 17

**Primera Parte**
**PROBLEMAS INTRODUCTORIOS**

**Capítulo I. El contexto** .......... 23
1. La posición .......... 23
2. El nombre .......... 23
3. Características geográficas y orografía .......... 25
4. El clima .......... 28
5. La flora .......... 30
6. La fauna .......... 33
7. Los antiguos pobladores .......... 34
8. La política .......... 36
9. Política internacional .......... 38
10. Instrumentos de trabajo .......... 38

**Capítulo II. Metodología, bibliografía y fuentes** .......... 41
1. Problemas .......... 41
2. Israel y Roma .......... 45
3. Inicio de la historia de Israel .......... 51
4. Carácter de las tradiciones .......... 55
5. Métodos usados .......... 59
6. Las Historias de Israel en la actualidad .......... 60
7. Las fuentes .......... 65

**Capítulo III. David** .......... 73
1. La tradición .......... 73
2. Las tradiciones davídicas .......... 77
3. Los orígenes de David .......... 78
4. Saúl .......... 81

5. David y los filisteos ........ 87
6. Primeras empresas ........ 89
7. Las campañas en el exterior ........ 93
8. Administración pública ........ 99
9. Tensiones internas ........ 101
10. La religión ........ 104
11. Economía ........ 107

**Capítulo IV. Salomón** ........ 109
1. Las fuentes ........ 109
2. Legitimidad ........ 113
3. Sabiduría ........ 118
4. El culto y el templo ........ 119
5. La política ........ 120
6. Disgregación territorial ........ 123
7. Impuestos ........ 125
8. Trabajos forzados ........ 128
9. Iluminismo ........ 130

**Segunda Parte**
**LAS TRADICIONES SOBRE LOS ORÍGENES DEL PUEBLO**

**Capítulo V. Los patriarcas** ........ 135
1. Narraciones patriarcales y monarquía ........ 135
2. Características de las narraciones ........ 141
3. Tradiciones y contexto ........ 148
4. Hapiru ........ 152
5. La religión ........ 155

**Capítulo VI. Egipto y éxodo** ........ 161
1. «Israel» en Egipto ........ 161
2. Llegada de «Israel» ........ 164
3. Folclore e historia en José ........ 168
4. La residencia ........ 170
5. Cronología ........ 171
6. Esclavitud de «Israel» ........ 172
7. El Mar «Rojo» ........ 179
8. Topografía ........ 181
9. Moisés ........ 189
10. Moab y Madián ........ 193

**Capítulo VII. La «conquista»** ........ 195
1. Origen extranjero de Israel ........ 195
2. ¿Conquista unitaria o fragmentaria? ........ 197
3. La situación a finales del II milenio a.C. ........ 207
4. Resultados ........ 210

5. La arqueología ..... 218
6. La formación de las tribus ..... 224
7. El elemento unificador ..... 226

**Capítulo VIII. Los Jueces** ..... 235
1. Jueces-Suffetes ..... 235
2. Cronología ..... 237
3. Primeros «Jueces» ..... 238
4. La batalla de la llanura ..... 239
5. Gedeón ..... 242
6. Abimélec ..... 244
7. Jefté ..... 246
8. Sansón ..... 247
9. Benjamín ..... 248
10. Conclusión ..... 250

**Tercera Parte**
**LOS DOS REINOS DIVIDIDOS**

**Capítulo IX. Los dos reinos hasta las invasiones asirias** ..... 253
1. Hundimiento del imperio ..... 253
2. El culto de los «becerros de oro» ..... 260
3. Situación y administración en los territorios anexionados ..... 260
4. La invasión egipcia ..... 261
5. Guerras fratricidas ..... 262
6. La dinastía de Omrí ..... 266
7. Situación en el Sur ..... 274
8. La revuelta de Jehú ..... 278
9. Jeroboán II ..... 281
10. Ozías de Judá ..... 282

**Capítulo X. Las invasiones asirias** ..... 285
1. Asiria ..... 285
2. Guerra «siro-efraimita» ..... 288
3. Los últimos años del Norte ..... 292

**Capítulo XI. Judá hasta el exilio** ..... 295
1. El último siglo y medio ..... 295
2. Ezequías ..... 297
3. Manasés y Amón ..... 302
4. El rey Josías ..... 305
5. Crepúsculo ..... 312
6. El último rey ..... 314
7. Judá durante el exilio ..... 318

## Cuarta Parte
## BAJO LOS IMPERIOS DE ORIENTE Y OCCIDENTE

**Capítulo XII. Bajo el imperio persa** ..... 327
1. Caída de Babilonia ..... 327
2. Política interior persa ..... 329
3. Política religiosa ..... 330
4. Funcionarios persas ..... 332
5. Desórdenes públicos ..... 334
6. Esdras y Nehemías ..... 338
7. Misión de Esdras ..... 342
8. Poder del sacerdocio ..... 346
9. Fin del imperio persa ..... 350

**Capítulo XIII. Bajo los Macedonios y los Diádocos** ..... 351
1. El imperio macedonio ..... 351
2. Disgregación del imperio ..... 352
3. Bajo los Seléucidas ..... 354
4. Los Samaritanos ..... 355
5. Apocalíptica ..... 358
6. Antíoco IV ..... 360
7. Antíoco y el hebraísmo ..... 361
8. Ruptura definitiva ..... 368
9. Lucha abierta ..... 372
10. Los reyes asmoneos ..... 377
11. Israel: grupos y mentalidades ..... 381

**Capítulo XIV. Bajo los romanos** ..... 391
1. Guerras civiles ..... 391
2. Herodes rey ..... 392
3. Administración romana ..... 394
4. Ruptura y revuelta ..... 397
5. La religión tras la catástrofe ..... 402
6. Provincia imperial ..... 404
7. Última rebelión ..... 406
8. Últimos datos ..... 408
9. Conclusión ..... 408

## APÉNDICE I

**D. Conrad. Introducción a la arqueología sirio-palestina** ..... 413

**I. Teoría** ..... 413
1. Definiciones ..... 413
2. Campos de trabajo ..... 414
3. Métodos ..... 415

4. El problema de la interpretación ..... 416
5. Períodos arqueológicos e histórico-culturales ..... 417

**II. Un ejemplo: la «conquista» israelita** ..... 418
1. Josué 1-12 ..... 418
2. Las excavaciones en Jericó y en Ai ..... 419
3. Reconstrucción historiográfica ..... 419
4. Datos actualmente contrastados ..... 420
5. Elementos comunes ..... 421
6. Resultados ..... 422

## APÉNDICE II

**H. Tadmor. La cronología de la época monárquica** ..... 427

**I. Las fuentes y su valor** ..... 427
1. Las cronologías y su recopilación ..... 427
2. Historia de la investigación ..... 429
3. Cuestiones de método ..... 431
4. Cálculo de los años de reinado ..... 432
5. El «año nuevo real» en el periodo bíblico ..... 435
6. El método redaccional del antiguo recopilador de cronologías . 437
7. Corregencias ..... 439

**II. La determinación del esquema cronológico** ..... 440
1. Fechas seguras ..... 440
2. De la caída de Samaría a la destrucción del templo ..... 442
3. De la revuelta de Jehú a la caída de Samaría ..... 445
4. De Jeroboán II a la revuelta de Jehú ..... 447
5. La monarquía unida ..... 449

**Tabla cronológica** ..... 551

**Bibliografía** ..... 459

**Índices** ..... 503
1. Índice de citas bíblicas ..... 503
2. Índice de autores modernos ..... 507

## Cuarta Parte
## BAJO LOS IMPERIOS DE ORIENTE Y OCCIDENTE

**Capítulo XII. Bajo el imperio persa** .............................. 327
1. Caída de Babilonia .............................. 327
2. Política interior persa .............................. 329
3. Política religiosa .............................. 330
4. Funcionarios persas .............................. 332
5. Desórdenes públicos .............................. 334
6. Esdras y Nehemías .............................. 338
7. Misión de Esdras .............................. 342
8. Poder del sacerdocio .............................. 346
9. Fin del imperio persa .............................. 350

**Capítulo XIII. Bajo los Macedonios y los Diádocos** .............................. 351
1. El imperio macedonio .............................. 351
2. Disgregación del imperio .............................. 352
3. Bajo los Seléucidas .............................. 354
4. Los Samaritanos .............................. 355
5. Apocalíptica .............................. 358
6. Antíoco IV .............................. 360
7. Antíoco y el hebraísmo .............................. 361
8. Ruptura definitiva .............................. 368
9. Lucha abierta .............................. 372
10. Los reyes asmoneos .............................. 377
11. Israel: grupos y mentalidades .............................. 381

**Capítulo XIV. Bajo los romanos** .............................. 391
1. Guerras civiles .............................. 391
2. Herodes rey .............................. 392
3. Administración romana .............................. 394
4. Ruptura y revuelta .............................. 397
5. La religión tras la catástrofe .............................. 402
6. Provincia imperial .............................. 404
7. Última rebelión .............................. 406
8. Últimos datos .............................. 408
9. Conclusión .............................. 408

## APÉNDICE I

**D. Conrad. Introducción a la arqueología sirio-palestina** .............................. 413

**I. Teoría** .............................. 413
1. Definiciones .............................. 413
2. Campos de trabajo .............................. 414
3. Métodos .............................. 415

4. El problema de la interpretación ..... 416
5. Períodos arqueológicos e histórico-culturales ..... 417

**II. Un ejemplo: la «conquista» israelita** ..... 418
1. Josué 1-12 ..... 418
2. Las excavaciones en Jericó y en Ai ..... 419
3. Reconstrucción historiográfica ..... 419
4. Datos actualmente contrastados ..... 420
5. Elementos comunes ..... 421
6. Resultados ..... 422

## APÉNDICE II

**H. Tadmor. La cronología de la época monárquica** ..... 427

**I. Las fuentes y su valor** ..... 427
1. Las cronologías y su recopilación ..... 427
2. Historia de la investigación ..... 429
3. Cuestiones de método ..... 431
4. Cálculo de los años de reinado ..... 432
5. El «año nuevo real» en el periodo bíblico ..... 435
6. El método redaccional del antiguo recopilador de cronologías . 437
7. Corregencias ..... 439

**II. La determinación del esquema cronológico** ..... 440
1. Fechas seguras ..... 440
2. De la caída de Samaría a la destrucción del templo ..... 442
3. De la revuelta de Jehú a la caída de Samaría ..... 445
4. De Jeroboán II a la revuelta de Jehú ..... 447
5. La monarquía unida ..... 449

**Tabla cronológica** ..... 551

**Bibliografía** ..... 459

**Índices** ..... 503
1. Índice de citas bíblicas ..... 503
2. Índice de autores modernos ..... 507